



T.C.
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA VE UYGULAMA ENSTİTÜSÜ
ALEVİ BEKTAŞI KÜLTÜRÜ ANABİLİM DALI

**HURUFİLİK DÜŞÜNCESİNDEKİ "VECH (İNSAN YÜZÜ)"
KAVRAMININ ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNE ETKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Selçuk ŞENGÜL

Danışman
Doç. Dr. İlgar BAHARLU

Nevşehir
2023

Yasemin'e...

08.09.2023 / Ankara



BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Tezi Hazırlayan

Selçuk ŞENGÜL



TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK

“Hurufilik Düşüncesindeki ‘Vech (İnsan Yüzü)’ Kavramının Alevi-Bektaşî Kültürüne Etkisi” adlı Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzu’na uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan
Selçuk ŞENGÜL

Danışman
Doç. Dr. İlgar BAHARLU

Ana Bilim Dalı Başkanı
Doç. Dr. İlgar BAHARLU

KABUL VE ONAY SAYFASI

Doç. Dr. İlgar BAHARLU danışmanlığında Selçuk ŞENGÜL tarafından hazırlanan “Hurufilik Düşüncesindeki ‘Vech (İnsan Yüzü)’ Kavramının Alevi-Bektaşî Kültürüne Etkisi” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Alevi-Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

...../...../.....

JÜRİ

İMZA

Danışman: Doç. Dr. İlgar BAHARLU

Üye: Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

Üye: Doç. Dr. Mehmet ERSAL

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun ,...../...../..... tarih vesayılı Kararı ile onaylanmıştır.

...../...../.....

Doç. Dr. İlgar BAHARLU

Enstitü Müdürü

TEŞEKKÜR METNİ

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kişinin emeği oldu. Her şeyden önce, bilime inancı ve Alevi-Bektaşî kültürüne olan vukûfiyetine derin bir saygı duyduğum ve büyük sabır göstererek çalışmamı nihayete erdirmemde beni sürekli cesaretlendiren danışman hocam Doç. Dr. İlgar BAHARLU'ya teşekkürü bir borç bilirim. Yüksek lisans eğitimi boyunca onlardan ders almış olduğum için kendimi hep şanslı addedeceğim değerli hocalarım Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ, Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL, Doç. Dr. Bülent AKIN, Doç. Dr. Mehmet ERSAL ve Dr. Neval KARANFİL'e ayrı ayrı teşekkür etmeliyim. Yine tez yazım aşamasında değerli görüşlerini benimle paylaşan ve çalışmalarından oldukça istifade ettiğim Prof. Dr. Fatih USLUER'e teşekkür ederim.

Enstitünün değerli personeline, tezin yazım kurallarına uygunluğunu büyük bir titizlikle gözden geçiren, eleştiri ve önerilerini sunan kıymetli dostlarım Ar. Gör. Fuat EVSEN, Dr. Metin SAMANCI, Dr. Osman ERK, Rukiye TURHAN ve değerli büyüğüm Melahat PUSAT'a; başta Eyüp Han ŞENTÜRK ve Umut Emrah BİLDİRİCİ olmak üzere yanımda olan bütün dostlarıma teşekkür ederim.

Bu dünyaya ait olmayan kelimeleri veçhinde okuyabilme lütfuna eriştiğim Yasemin'e, bana olan güveninden dolayı kendisine her zaman minnettar olduğum ve bende hususi bir yeri olan kıymetli Gökşen Ablama, her zaman arkamda olan kardeşim Savaş ve ağabeyim Yusuf'a; son olarak bana duydukları inancı bir an olsun yitirmeyen anneme ve babama sonsuz şükranlarımı sunarım.

HURUFİLİK DÜŞÜNÇESİNDEKİ “VECH (İNSAN YÜZÜ)” KAVRAMININ ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNE ETKİSİ

Selçuk ŞENGÜL

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve
Uygulama Enstitüsü

Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ağustos 2023

Danışman: Doç. Dr. İlgar BAHARLU

ÖZET

Bu çalışma, Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile Hurufilik arasındaki ilişkiyi “*vech (insan yüzü)*” kavramı üzerinden ele almayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışmada Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemi üzerindeki etkisi, niceliksel (tarihî, kültürel, doktriner) ve niteliksel (Tanrı-evren-insan ekseninde, sınırlı, görelî) parametreler üzerinden ve somut delillerle ortaya koyularak ilişkinin mahiyeti belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmada, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemi üzerindeki etkisinin sebeplerinin neler olabileceği sorusuna cevap aranırken aynı zamanda Hurufiliğin doğru tanımlanmasının gereği de vurgulanmıştır. Bu gereklilik, iki inanç sistemi arasındaki benzerliğin doğru yerde aranması nedeniyle vurgulanmaya değer görülmüştür. Bu doğrultuda öncelikle Hurufiliğin tarihî, dinî ve doktriner çerçevesi çizilmiştir. Daha sonra ise her iki inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvuru konusunda ortak bir inanç evrenini benimsediği hususu *vech* kavramı üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada, iki inanç sisteminin İslam düşünce geleneğindeki ortak yerinin irfânî, tasavvufî ve mistik gelenek olduğu ve söz konusu etkileşimin hem niceliğinin hem niteliğinin bu çerçevede aranması gerektiği öne sürülmüştür.

Nihayet, bu teorik çerçeve içinde, Alevi-Bektaşî literatüründe “*vech*” kavramının izi sürülmüş ve Alevi-Bektaşî inanç sistemine etki eden bu ve bununla doğrudan ilgili diğer kavramlar üzerinden etkinin somut delilleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vech, Alevi-Bektaşî, Hurufilik, Tanrı-evren-insan algısı

**THE EFFECT OF THE "VECH (HUMAN FACE)" CONCEPT IN HURUFISM ON
ALEVI-BEKTASHI CULTURE**

Selçuk ŞENGÜL

**Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Hacı Bektaş Veli Research and Application
Institute/Center**

Department of Alevi-Bektashi Culture, August 2023

Supervisor: Associate Professor İlgar BAHARLU

ABSTRACT

This study aims to examine the relationship between the Alevi-Bektashi belief system and Hurufism through the concept of "*vech (human face)*". In line with this purpose, the study intends to determine the nature of the relationship through quantitative (historical, cultural, doctrinal) and qualitative (God-universe-human axis, limited, relative) parameters and concrete evidences.

In the study, while searching for an answer to the question of the reasons for the influence of Hurufism on the Alevi-Bektashi belief system, the necessity of a correct definition of Hurufism is also emphasised. This necessity is deemed worth emphasising because the similarity between the two belief systems is sought in the right place. Accordingly, firstly, the historical, religious and doctrinal framework of Hurufism is drawn. Then, it is tried to explain the similarity between the two belief systems in terms of the conception of God-universe-human through the concept of *vech*. At this point, it is argued that the common place of the two belief systems in the tradition of Islamic thought is the wisdom, tasavvufic and mystical tradition and that both the quantity and quality of the interaction in question should be sought within this framework.

Finally, within this theoretical framework, the concept of "*vech*" has been traced in the Alevi-Bektashi literature and concrete evidence of the influence of this and other directly related concepts on the Alevi-Bektashi belief system has been tried to be revealed.

Key Words: Vech (human face), Alevi-Bektashi, Hurufism, God-universe-human perception

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
KISALTMALAR.....	V
GİRİŞ.....	6
1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı.....	6
2. Araştırmanın Amacı.....	8
3. Araştırmanın Yöntemi.....	8
4. Kavramsal Çerçeve.....	9
4.1. Alevilik.....	9
4.2. Bektaşilik.....	12
4.3. Kızılbaşlık (Ön Kızılbaşlık).....	14
4.4. Hurufilik.....	14
BİRİNCİ BÖLÜM.....	16
HURUFİLİK DÜŞÜNCESİ VE HURUFİLİĞİN ALEVİLİK BEKTAŞİLİKLE İLK TEMASLARI.....	16
1.1. Hurufiliğin Ortaya Çıkışı.....	16
1.2. Tarihte ve İslam Düşünce Geleneğinde Harfçilik: Hurufilik Ekseninde Kısa Bir Bakış.....	19
1.3. Temel Hatlarıyla Hurufilik Düşüncesi.....	23
1.4. Hurufiliğin Kaynakları ve Özgünlüğü Meselesi.....	33
1.5. Hurufiliğin İnanç Karakteri ve Mezhebî Aidiyeti.....	41
1.5.1. Hurufiliğin Doğduğu Coğrafya ve Zamanın Siyasi, Dinî ve Mezhebî Durumu.....	44
1.5.2. Hurufi Kaynaklarında Mezhebî Unsurlar ve Hurufilerin İnanç Ekseninde Kendilerini Tanımlama Biçimleri.....	50
1.5.3. Hurufilik Bağlamında Şiiliğin Değerlendirilmesi.....	57
1.5.4. Hurufiliğin Mezhebî Aidiyetine İlişkin Değerlendirme ve Sonuç.....	66
1.6. Fazlullah Esterâbâdî'den sonra Hurufilik ve Hurufilerin Alevi-Bektaşî Çevrelerle İlk Temasları.....	68
İKİNCİ BÖLÜM.....	79
ALEVİ BEKTAŞİ İNANÇ SİSTEMİNDE VE HURUFİLİKTE “VECH (İNSAN YÜZÜ)” KAVRAMI.....	79
2.1. Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Varlık Kavramı Çerçevesinde Tanrı ve İnsan'a Bakış.....	79
2.2. Hurufilikte İnsan Tasavvuru ve “Vech (İnsan Yüzü) Kavramı.....	87

2.3. İki İnanç Sistemindeki İnsan Algısının Vech Kavramı Çerçevesinde Karşılaştırılması.....	90
2.4. Tarihte ve Eski Türk İnanışlarında Tanrısallığın Tecelligâhı Olarak Suret	91
2.5. Hurufiliğin Zuhuru Öncesinde Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde İnsan Yüzü ve Suret.....	92
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	96
HURUFİLİKTEKİ VECH KAVRAMININ ALEVİ-BEKTAŞİ KÜLTÜRÜNE ETKİSİ	96
3.1. Hurufiliğin Alevi-Bektaşî Kültürüne Etkisi Hakkında Tartışmalar	96
3.2. Hurufilik ile Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi Arasındaki Etkileşimin Parametreleri	101
3.2.1. Etkileşimin Tanımlanmasına İlişkin Parametreler.....	102
3.2.2. Etkileşimin Niteliğine İlişkin Parametreler	103
3.3. Alevi-Bektaşî Yazınında Vech (İnsan Yüzü) Kavramı	106
3.3.1. Alevi-Bektaşî Mensur Eserlerde “Vech (İnsan Yüzü)” Kavramı.....	107
3.4. Alevi-Bektaşî Manzum Eserlerde “Vech (İnsan Yüzü)” Kavramı.....	118
3.4.1. Alevilik Bektaşiliğın Ulu Ozanlarının Eserlerinde “ <i>Vech (İnsan Yüzü)</i> ” Kavramı	119
3.4.2. XV. Yüzyıl Alevi-Bektaşî Şiirinde Hurufi Etki.....	135
3.4.3. XVI. Yüzyıl Alevi-Bektaşî Şiirinde Hurufi Etki	138
3.4.4. XVII. ve XVIII. Yüzyıl Alevi-Bektaşî Şiirinde Hurufi Etki	148
3.4.5. XIX. Yüzyıl Alevi-Bektaşî Şiirinde Hurufi Etki	152
3.4.6. XX. Yüzyıl Alevi-Bektaşî Şiirinde Hurufi Etki.....	164
3.4.7. Hakkında Tam Bilgi Sahibi Olunamayan Şairlerin Şiirlerinde Hurufi Etki	168
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	170
KAYNAKÇA	175
EKLER	202
ÖZGEÇMİŞ	203

KISALTMALAR

AYÜ	Ahmet Yesevi Üniversitesi
bk.	bakınız
C	cilt
çev.	çeviren
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	editör
Haz.	hazırlayan
H	Hicrî
hş.	hicr-i şemsî
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
İTC	İttihat ve Terakki Cemiyeti
nşr.	neşreden
M	miladi
ö.	ölümü
Sad.	Sadeleştiren
S.	sayı
ss.	sayfa sayısı
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TEİS	Türk Edebiyatı İsimleri Sözlüğü
TYEK	Türkiye Yazma Eserler Kurumu
TTK	Türk Tarih Kurumu
TÜBİTAK	Türkiye Bilimler Akademisi
t.y.	tarih yok
Y.	yıl

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bu çalışma, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemine¹ etkisini Hurufilikteki “*vech*” (insan yüzü) kavramı üzerinden ele almaktadır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tekemmülü aşamasında beslendiği kaynaklardan biri olan Hurufiliğin bu inanç sistemini ne ölçüde ve hangi açılardan etkilediği hususu, araştırmacılar için akademik bir merak ve inceleme konusu olagelmıştır. Son yıllarda bu alanda çalışan Ocak, Usluer, Artam ve Karahüseyin gibi araştırmacılar, bu ilişkinin mahiyetinin daha iyi anlaşılması açısından önemli sonuçlar ortaya koymuştur. Bu araştırmalar sonucunda, Hurufiliğin Tanrı-evren-insan ilişkisine getirdiği özgün yorum çerçevesinde Alevi-Bektaşî zümrelerin insan merkezli düşünce dünyasına önemli etkilerde bulunduğuna ilişkin güçlü bir kanaat oluşmuştur. Söz konusu etki, Hurufiliği de dönüştürmüş ve günümüzde İran olarak anılan coğrafya ile Tarihî Azerbaycan sahasında doğan Hurufilik, Anadolu ve Balkanlar sahasına geldiğinde bu zümrelerle büyük ölçüde kaynaşmıştır.

Hurufiliğin insan kavramı üzerindeki derin ilgisi, kendisini en çok “*vech*” kavramına getirdiği ve harflerle şekillendirdiği yorum üzerinden somutlaştırmıştır. Bir başka deyişle Hurufilikte *vech* kavramı, Hurufiliğin harfler ve sayılar üzerinden kurduğu düşünsel izah ve önermelerin merkezinde yer almıştır. Bu yorum, tıpkı Hurufilik gibi insanı merkeze alan bir inanç sistemi olmasının yadsınamaz etkisiyle Alevi-Bektaşî inanç sistemine de sirayet etmiştir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi, “*vech*” kavramı çerçevesinde kendisinde mündemiç olan Tanrı-evren-insan algısını beslemiş ve kendi anlayışına göre yeniden şekillendirmiştir.

¹ Bu çalışmada, Alevi-Bektaşî kültürünün inanç yönünün vurgulandığı yerlerde “*Alevi-Bektaşî inanç sistemi*” ifadesi kullanılmıştır.

İki inanç sistemi arasındaki ilişkinin bir kavram üzerinden ele alınması, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin “*senkretik*”² yönünü ortaya koymanın yanında, beslendiği kaynakları kendi inanç sistemine entegre etmesindeki başarısını anlamak açısından da önemlidir. Bilindiği gibi Alevi-Bektaşî inanç sistemi, köken itibarıyla farklılık arz etse bile kendisiyle bazı noktalarda benzeşen birçok inanç sisteminden etkilenmiş, ancak buna rağmen nihayetinde özgün bir inanç sistemi olarak temayüz etmiştir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminin bu yönünü Hurufilik etkileşimi üzerinden yeniden değerlendirmek, bu inanç sisteminin diğer özelliklerini kavramak açısından da kritik görülmektedir.

Bu çalışmanın kapsamı, Alevi-Bektaşî mensur ve manzum eserlerle sınırlı tutulmuştur. Çalışmada, Hurufiliğin günümüzde İran’a tekabül eden coğrafyada ve Tarihî Azerbaycan’da³ yaşayan Kızılbaş unsurlar ile İran’da yaşayan Ehl-i Hak Alevileri ve Irak’ta yaşayan Şebek, Sarelu ve Kâkaî⁴ Alevilerine yönelik etkileri ele alınmamış, sadece günümüz Türkiye’si ile Balkanlara denk gelen coğrafyada yaşamış/yaşayan Alevi-Bektaşî zümrelerine ve bu zümrelerin sahip olduğu inanç sistemine olan etkileri incelemiştir. Her etkileşimin karşılıklı olduğu gerçeğinden hareketle Alevi-Bektaşî kültürünün de Hurufiliği etkilemiş olması söz konusu olmakla birlikte, çalışmada bu husus ayrı bir başlık olarak ele alınmamış, sadece gerekli yerlerde bu hususun öneminin vurgulanmasıyla yetinilmiştir.

² Alevi-Bektaşî inanç sisteminin “*senkretik*” bir inanç olup olmadığını tartışan veya her inancın senkretik bir karakter taşıdığı yorumu çerçevesinde Alevi-Bektaşî inanç sisteminin senkretik yönünün vurgulanmasının anlamlı olmadığını düşünen araştırmacılar da vardır. Bu konudaki tartışmalar için bk. (Yılmaz, 2021: 256) ve Karakaya-Stump (2021).

³ Genel itibarıyla Hurufiliğin doğuşu ve gelişmesi, Orta ve Yeni Çağlarda bir bütün olarak Azerbaycan adı ile bilinen coğrafyada gerçekleşmiştir. Bu coğrafyanın büyük bir parçası ulus devlet teşekkülü döneminde İran’ın siyasi haritası içinde yer almıştır. Bu çalışmada Hurufiliğin ortaya çıkışından gelişim sürecine kadarki zaman dilimi, bölgenin tarihî ismi olan Azerbaycan terimi ile anılmıştır. Bu sebepten dolayı terim ve tanım kargaşasından kurtulmak adına, çalışmada tarih boyunca Azerbaycan olarak bilinen coğrafyaya Tarihî Azerbaycan denmiştir. Bu vesile ile günümüzde müstakil bir ülke olan Azerbaycan Cumhuriyeti ile İran’ın kuzey batısından merkezine kadarki coğrafya tarihte olduğu gibi tek bir isim ile tanımlanarak dil, kültür ve etnik yapının daha net bir biçimde görülmesi hedeflenmiştir. Günümüz İran ve Azerbaycan’ı ile tarihteki İran ve Azerbaycan aynı coğrafyaya birebir tekabül etmemektedir. Sonuç olarak bu çalışmada, günümüzde birer siyasal entite olan İran ve Azerbaycan ülkelerine tekabül eden coğrafya ile tarihte İran ve Azerbaycan dendiğinde buralara tekabül eden coğrafya arasındaki farkı belirtmek için günümüz İran’ı, Tarihî Azerbaycan gibi ifadeler kullanılmıştır.

⁴ Şebek, Sarelu ve Kâkaî Alevileri hakkında bk. (Kavak, 2019).

2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışma, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî Kültürüne etkisinin boyutlarını vech kavramı üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hurufiliğin Alevi-Bektaşî kültürüne etkisi üzerine şimdiye kadar yapılmış önemli çalışmalar⁵ olmakla birlikte bu çalışma, bunu bir kavram üzerinden ele alarak bu etkiye dair somut bir çıkarımda bulunmayı hedeflemektedir. Böylelikle hem bu etkinin mahiyetinin hem Alevi-Bektaşî inanç sisteminin senkretik bir inanç olarak yeni fikirleri kendi inanç sistemine entegre etmesindeki başarısının daha iyi anlaşılması amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemine olan etkisinin hangi kanallar yoluyla gerçekleşmiş olabileceği sorusu sorularak etkinin somut bir şekilde ortaya konması hedeflenmektedir. Çalışmanın bir diğeri amacı ise söz konusu etkileşimin bir sistematığı olup olmadığı meselesinden hareketle etkiye ilişkin parametreler belirlemektir. Böylelikle bu parametreler doğrultusunda iki inanç sistemi arasındaki etkileşimin teorik çerçevesinin çizilmesi amaçlanmıştır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, konunun içeriğine daha uygun olacağı değerlendirildiğinden kalitatif yöntem kullanılmış ve literatür incelemesi yapılmıştır. Metinler üzerinden karşılaştırmalı bir okuma şeklinde gerçekleştirilen çalışmada veriler literatür incelemesi sonucunda elde edilmiştir. Bu bağlamda öncelikle problemin tespiti yapılmış, ardından problemin çözümüne ilişkin sorular ve bu sorulara aranan cevaplar şeklinde bir yaklaşım benimsenmiştir.

Çalışmayı doğrudan ilgilendiren metinler (menâkıbnâmeler, velâyetnâmeler, cönkler, şiir mecmuaları, antolojiler, divanlar, şair tezkireleri vd.), metnin yazıldığı dönem, içeriğinin ne şekilde kullanılacağı, yazıldığı dönemdeki sosyokültürel atmosfer ve ele alınan kavramla doğrudan ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca bu alanda yapılan bilimsel çalışmalar ve araştırmalar neticesinde ulaşılan veriler, metin incelemeleri neticesinde elde edilen verilerle karşılaştırılarak yeni sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır. Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemine etkisinin boyutları ele alınırken bu ilişkinin somut örneklerini vermenin ilişkinin mahiyetini daha iyi kavramaya yardımcı olacağı değerlendirildiğinden Alevi-Bektaşî inanç sisteminin

⁵ Bu tür çalışmalardan bazıları şunlardır: Usluer, F. (2009); Varol, M. (2016); Sohrabiabad H.; Akın, B. (2019); Karahüseyin, S. (2017); Çelik, A. (2022).

“*insan tasavvuru*” ile Hurufilikteki “*veh*” kavramı arasındaki yakın ilişki, bu çalışmanın ana eksenlerinden birini teşkil etmiştir. Bu nedenle çalışmada bu ilişki, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin beslendiği yazılı kaynaklar ile yazıya geçirilmiş sözlü kaynaklar üzerinden ele alınmıştır. Nihayet bu kaynakların değerlendirilmesiyle yapılacak analizin Hurufiliği ve Alevi-Bektaşî inanç sistemini ele alan ikincil kaynaklardan elde edilen bulgularla temellendirilerek yeni sonuçlara ulaşılması hedeflenmiştir.

4. Kavramsal Çerçeve

Bu çalışmada sıkça geçen ve konunun genel çerçevesini anlamak açısından önemli olan kavramlar, aşağıda kısaca açıklanmıştır. Böylelikle çalışmada öne sürülen düşüncelerin söz konusu kavramlar çerçevesinde daha iyi anlaşılması umulmaktadır. Bahsi geçen kavramlar şunlardır:

- 4.1. Alevilik
- 4.2. Bektaşîlik
- 4.3. Kızılbaşlık/Ön Kızılbaşlık
- 4.4. Hurufilik

4.1. Alevilik

İslam tarihinde ilk olarak Hz. Ali soyundan geleneler için kullanılan Alevi terimi (Ocak, 1989: 368) günümüzde, başta Türkiye olmak üzere Yakın Doğu coğrafyasında ve Doğu Avrupa'nın belli bölgelerinde yaşayan özel bir inanç zümresini işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu zümreler, XII. ve XIII. yüzyıllardan itibaren Türkmen ocaklarında sıklıkla görülen ve ortodoks yorumun dışında “*kabul edilen*” bir İslam yorumuna sahip belirli grupları içine almaktadır. Bu gruplar ilk zamanlarda Kalenderî, Babaî, Cevlâkî, Vefaî gibi derviş grupları ve diğer gazi dervişleri de içine alan geniş bir dinî zümreyi teşkil etmektedir. Günümüz Alevilik inancının politik temeli, XIII. yüzyılda gerçekleşen Babai isyanı gibi bir dizi politik ve dinî gelişmeye dayandırılmaktadır. Bu olaylar dizisi, Anadolu'daki Alevilik inancının teşekkülünün başlangıcı olarak kabul edilmektedir (Köprülü, 1984: 190, aktaran Kaplan, 2003: 151).

Konargöçerlerden, çeşitli heterodoks tarikatlardan ve gazi-dervişlerden oluşan bu zümrelerin merkezî yönetimle ilişkileri, sonraki zamanlarda da çeşitli siyasi, dinî ve ekonomik sebeplerle bozulmuştur. Osmanlı'nın kuruluşu sırasında önde gelen ve adına "*abdâlân-ı rum*" denen bu zümrelerin Selçukluların son döneminin aksine Osmanlı idaresiyle iyi ilişkilere sahip olduğu görülmektedir (Şahin, 2001: 62). Bu zümreler Osmanlı'nın ve Türklerin Batı Anadolu'da tutunmasında önemli askerî ve manevi görevler icra etmiştir. XV. yüzyılda devletin merkezileşme eğilimi göstermesi, bürokrasinin çoğunlukla konargöçer yaşam tarzına sahip ve bazen "*başına buyruk*" olarak kabul edilen kurucu unsurların yönetimden uzaklaştırılması çabalarına sahne olmuştur. XVI. yüzyıla gelindiğinde ise Safevî yükselişi neticesinde, Osmanlı Devleti tarafından tehdit olarak görülen ve "*Kızılbaş*"⁶ veya "*Râfizi*"⁷ olarak adlandırılmaya başlayan bu zümreler (Ocak, 1989: 369), yoğun bir baskıya maruz kalmış ve bu baskılar neticesinde kimliklerini daha net şekilde savunma refleksi geliştirmiştir. Bu yüzyıldan sonra bugün adına Alevi denen bu gruplar uzun bir sessizlik dönemine girmiş ve çoğu zaman merkezî yönetimin etkisinin zayıf olduğu kırsal ve dağlık alanlarda yaşamını sürdürmek durumunda kalmıştır. XIX. yüzyıla birlikte bu zümrelere "*Kızılbaş*" yerine daha ziyade "*Alevi*" denmeye başlandığı kabul edilmektedir. Bu tercihin altında "*Kızılbaş*" adlandırmasının pejoratif şekilde kullanılmasının bu zümrelerde yarattığı rahatsızlığı giderme çabasının olması muhtemeldir (Mélïkoff, 1993: 33-34). Günümüzde Alevi adlandırması, genellikle bir "*ocak*" etrafında buluşan ve kendine has bir dinî yoruma sahip olan bu zümreleri belirtmek için kullanılmaktadır.⁸

⁶ Bu zümreler de kendini "*Kızılbaş*" olarak tanımlasa da Osmanlı Devleti, bu kullanımı daha ziyade "*tahkir*" amacıyla ve bu grupların Safevî Devleti'ne bağlılığını vurgulamak amacıyla tercih etmiştir.

⁷ Râfizi kelimesi, sözlükte "*terk etmek, bırakmak, ayrılmak*" anlamındaki "*rafz*" kökünden türemiştir. İlk Zeyd bin Ali'nin Emevîlere başlattığı isyan sırasında birtakım nedenlerle kendisini terk eden bağlılarını ifade etmek için kullanılan terim, daha sonra ise ilk üç halifenin hilafetini reddeden bütün Şii grupları ve sonraları ise Şii unsurlar taşıyan bazı bâtinî grupları ifade etmek için kullanılmıştır. Genellikle kötü bir çağrışıma sahip olan bu terimin Osmanlı'da sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Özellikle Kalenderî, Abdal, Kızılbaş ve Bektaşî unsurlar gibi grupların inançlarını tahfif ve tahkir etmek için kullanılan bu terimin Safevîlerin yükselişinden sonra daha yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir (Öz, 2007: 396-397).

⁸ Her ne kadar Türkiye'nin Hatay ve Adana gibi güney şehirleri ile Suriye'nin kuzeybatı bölgesinde yaşayan bir inanç zümresi olan Nusayrilere için de "*Alevi*" tabiri kullanılsa da bu iki inanç sistemi arasında Hz. Ali ve ehlibeyte tazim dışında köken, gelenek, tarih, ritüeller, teşkilat ve hiyerarşi gibi konularda ortak nokta bulunduğuna ilişkin güçlü bir kabul bulunmamaktadır. Bu konu, bilim çevrelerinde tartışılmaya devam etmektedir. Bu bağlamında örneğin bazı yaklaşımlara göre Nusayrilik daha ziyade İsmâîlîliğin bir kolu olarak görülmektedir (Moosa, 1987: 265). Nusayrilere Alevi denmesi ise oldukça geç bir tarihe tekabül etmektedir. Alevi isimlendirmesi, I. Dünya Savaşı'nın ardından Suriye'yi işgal eden Fransızların talebi ve bu talebin Nusayrilere benimsenmesi neticesinde yaygınlaşmıştır (Üzüm, 2007: 271).

Alevilik, bütün bu zümreleri tanımlamak için bir üst-kavram (hipernim) olarak kullanılsa da bölgelere göre bu zümrelere farklı adlar verilmeye devam edildiği de görülmektedir. Örneğin genelde Karadeniz boyunca yaşayan Alevi inancına sahip gruplara “Çepni”,⁹ Akdeniz ve Toroslardaki ve Batı Anadolu’daki bazı Alevi gruplarına ise “Tahtacı” denmektedir. Başka yörelerde de farklı isimlendirmelere rastlanmaktadır. Bu farklı isimlendirmenin temelinde ise inanç farklılığından ziyade bu zümrelerde ortak olan eski boy ve aşiret bağlılıklarına yapılan gönderme bulunmaktadır.¹⁰ Bugün Türkiye, Balkanlar, İran’ın batı bölgesi¹¹, Kuzey Irak’ın belli kesimleri ve Suriye’nin kuzey bölgelerinde yaşayan Aleviler, Türkiye’de özellikle 1970’lerden sonra büyükşehirlerde de yoğunlaşmaya başlamıştır. Ayrıca Türkiye’den Avrupa’ya yapılan iş göçü neticesinde birçok Alevi, bugün Avrupa’nın belli şehirlerinde de yaşamını sürdürmektedir.

Esas olarak Türklerin İslamlaşmasıyla Orta Asya ve Tarihî Horasan bölgesinde şekillenen bu inanç sistemi, XIII. yüzyıla gelindiğinde bahsi geçen siyasi ve dinî hadiselerin tesiriyle özgün bir inanç olarak tezahür etmiş, bu yüzyıldan sonraki diğer gelişmeler ise bu tezahürü gitgide somutlaştırmıştır. Bugün bir “kapsayıcı isim” olarak adına Alevilik denen inanç sistemi, esasen belirli hiyerarşik ilişkilerle örülü¹² ve kendisine kutsallık atfedilen “ocak”lar etrafında gelişen,¹³ mensuplarının talipdede-mürşid şeklinde birbirine bağlı olduğu bir teşkilatlanmayla tezahür etmektedir (Ersal, 2016: 37). Ocak sistemi, Aleviliğin örgütlenme yapısı içinde merkezî bir yer tutmaktadır. Bu sistem, inanç sisteminde “yol bir, sürekin bin bir” düsturunda

⁹ Bütün Çepniler Alevi olmayıp bazı Çepni zümreleri Sünnidir veya Sünnilemiştir.

¹⁰ Bu zümreler arasında inanç ekseninde önemli bir farklılık bulunmasa da bazı ritüel ve kültürel farklılıklar söz konusudur. Bu farklar için bk. (Ersal, 2016: 161, 166, 226, 380).

¹¹ İran’ın batısında yaşayan ve Türkiye Aleviliğiyle tarihsel ilişkisi olduğu değerlendirilen bu gruba “Ehl-i Hak Alevileri” denmektedir. Ehl-i Haklar için bk. (Algar, 1994: 513-515).

¹² Alevi Ocaklarındaki bu hiyerarşik ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Ersal, 2016: 63).

¹³ Alevi ocakları üzerine yaptığı saha çalışmalarıyla bilinen Ersal’a göre Alevi kavramını “ocak” kavramından bağımsız düşünmek hatalıdır. Aleviliğin mücerret bir inanç sistemi olarak teşekkül etmesini bu zümrelerin bir ocak etrafında örgütlenmesiyle açıklayan Ersal, Alevilik konusundaki eksik ve hatalı tahayyülleri, saha araştırmalarından yeterince faydalanılmamasına bağlamaktadır (2016: 28). Aleviliğe yönelik yapılan araştırmalarda şimdiye kadar yapılan “tarikat” vurgusunun Aleviliği açıklamak için yeterli olmadığını ve Alevi ocak sistemine bu müdahalenin tarihteki karşılığının ilk olarak Balım Sultan’da aranması gerektiğini savunan Ersal’ın görüşlerini (2016: 77-78) Akın da desteklemektedir. Akın’a göre yazılı kaynaklar üzerinden yapılan araştırmalar sonucunda “ocak” kavramı XV. yüzyıldaki belgelere kadar götürülmektedir (2017: 245). Dolayısıyla her iki araştırmacının yaklaşımlarından ve ortaya koyduğu bilimsel kanıtlardan yola çıkarak Alevi inanç sisteminin teşkilatlanma anlamında ayırt edici hususiyetinin “ocak sistemi” olduğu rahatlıkla savunulabilir.

karşılığını bulmaktadır. Bu düstur, ocaklar farklı olsa da yolun veya inancın aynı olduğunu vurgulamaktadır. Tarihi çok daha önceye götürebilse de esas olarak XIII. yüzyılın politik ve dinî atmosferiyle şekillenmeye başlayan Alevilik, büyük bir ihtimalle XV. yüzyıldan çok önceden başlayarak bu ocaklar¹⁴ etrafında örgütlenmiş (Akın, 2017: 259); belirli bir hukuki,¹⁵ sosyal, politik, dinî ve ritüelik anlayışa sahip zümreler olarak günümüze kadar varlığını güçlü bir şekilde sürdürmüştür.

4.2. Bektaşilik

Tıpkı Alevilik gibi teşekkülü XIII. yüzyıla götürülebilen Bektaşilik, yine Alevilikteki gibi Babai İsyanı neticesinde gerçekleşen siyasi ve dinî olaylar neticesinde ortaya çıkmış bir tarikattır (Ocak, 1992c: 373).¹⁶ İlk etapta bir “ocak” şeklinde teşekkül ettiği kabul edilen Bektaşiliğin kurucusu Hacı Bektaş Veli’dir. Hacı Bektaş Veli’nin Babai İsyanına karıştığı, kardeşi Mentеш’in ise bu isyan sırasında öldürüldüğü bilinmektedir (Ocak, 2011: 179). Hacı Bektaş Veli hem Bektaşilerin hem Yeniçerilerin pîri olarak kabul edilmektedir (Ocak, 1996: 455). Tarihî Horasan bölgesinden günümüzde Hacıbektaş ilçesi olarak bilinen Sulucakarahöyük civarına gelip yerleşen Hacı Bektaş Veli, bazı tarihî kayıtlar ile *Vilâyetnâme* gibi eserlerin tetkiki neticesinde elde edilen bilgilere göre Horasan erenlerinden olup bir Kalenderî dervişidir (Ocak, 1996: 455). Hacı Bektaş Veli’den sonra Abdal Kumral, Abdal

¹⁴ Bu ocaklardan bazıları şunlardır: “*Seyyid Battal Gazi Ocağı, Şucaeddin Veli Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Sarı Saltık Ocağı, Hacı Bektaş Ocağı, Abdal Musa Ocağı, Kızıl Deli (Seyyid Ali Sultan) Ocağı, Hüseyin Gazi Ocağı, Hacım Sultan Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı, Pir Sultan Ocağı, Kul Himmet Ocağı, Hıdır Abdal Ocağı, Şeyh Şazeli Ocağı, Teslim Abdal Ocağı, Şeyh Ahmed Dede Ocağı, Üryan Hızır Ocağı, Sarı İsmail Ocağı...*” (Akın, 2017: 256). Ersal, tarihsel olarak bu ocakların üç büyük kaynaktan beslendiğini aktarmaktadır. Bunlar aynı zamanda ocakların üç evresini teşkil etmektedir. Ersal’ın kategorizasyonuna göre ilk evre ocakları Ahmet Yesevî ve Ebu’l-Vefa’ya dayandırılan ocaklar (2016: 71), ikinci evreyi ise Erdebil Sofuyan Süreğine bağlı ocaklar teşkil etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Ersal, 2016: 70-82). Ersal’ın bu kategorizasyonu ve “evreler” çerçevesindeki yaklaşımı, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ocakların yerini anlamak için etkin bir bakış sunmaktadır.

¹⁵ İlk zamanlardan günümüze değin, Alevi sürekliler içinde çeşitli araçlarla ve genellikle dede ve mürşitler ya da bir heyet tarafından yapılan, Alevi toplumunun uyumunu ve adaleti sağlama amacı taşıyan bir çeşit “yargı” mekanizması olduğu bilinmektedir. Bu mekanizma, “düşkünlük kurumu” gibi bazı yan mekanizmalarla desteklenmekte (Özbilgin, 2011), yargılamayı yapan dedenin veya mürşidin karizmatik ve dinî gücü ile Alevi toplumunun bu mekanizmaya bağlılık göstermesi yaptırımların etkili olmasını sağlamaktadır. Genellikle çeşitli cemlerde yapılan bu sorgular, görgüler veya yargılamalar, belirli usullere göre gerçekleştirilmektedir (Şahin, 2015: 68-75). Bu mekanizma, günümüze kadar süren ve hâlâ uygulamada olan bir mekanizmadır. Alevilikte düşkünlük ve yargı mekanizmasının hâlâ canlı olduğuna ilişkin 2010 yılında yaşanmış olan “Şeref İpek” olayı hakkında bilgi için bk. (Şahin, 2015: 81).

¹⁶ Bektaşilik, ilk doğduğunda bir tarikat olarak ortaya çıkmamıştır. Bektaşiliğin bir tarikata dönüşmesi, belirli tarihsel, dinî ve politik gelişmenin sonucudur. Bektaşiliğin ilk etapta bir “ocak” şeklinde zuhur ettiği, Balım Sultan’la birlikte bir kısmının (Babagân Bektaşiliği) “tarikat”a dönüştüğü şeklindeki değerlendirme ve tespitler için bk. (Ersal, 2016: 19-20, 37).

Mehmed ve Abdal Musa¹⁷ gibi öncülerle gitgide bir tarikat hüviyetine bürünen Bektaşiliğin (Ocak, 1992c: 373) esas örgütlenmesi, Balım Sultan'la birlikte gerçekleşmiştir. 1501 yılında II. Bayezid tarafından tarikatı yeniden teşkilatlandırmakla görevlendirilen Balım Sultan'ın Bektaşiliği Kalenderîlikten ayırdığı ve onu bir nevi yeniden kurduğu genel kabul görmektedir (1992c: 374). Bu noktada Bektaşilik, iki kol şeklinde görünür olmuştur. Balım Sultan ve ardıllarının temsil ettiği ve genellikle Osmanlı merkezî yönetimiyle uyumlu olan kola “*Babagân Bektaşiliği*”, Hacı Bektaş Veli evladı olarak kabul edilen soyun temsil ettiği ve babadan oğula geçen kola ise “*Çelebi Bektaşiliği*” denmiştir. Çelebilerden olan ve adına “*şeyh*” denen kişi, resmî olarak Bektaşiliğin en üst makamı olarak kabul edilmiştir. Babagân Bektaşiliğinin başında olan yani tarikat postuna oturan kişiye ise “*dedebaba*” denmiştir. Tarikat kolunun başı olan kişi dedebabadır (Yıldırım, 2010: 40).¹⁸

Bektaşî tarikatı Anadolu ve Balkanlar'da ve günümüz Mısır, Irak ve Suriye gibi çeşitli coğrafyalarda oldukça geniş bir örgütlenmeye sahip olmuştur. Yeniçerilerin bağlı olduğu tarikat olması hasebiyle de diğer Kızılbaş, Alevî zümrelerin aksine merkezî otorite tarafından genel olarak destek görmüştür. 1826'da yeniçeriliğin kaldırılması ise Bektaşiliğin dönüm noktasını teşkil etmiştir (Maden, 2015: 189-190). Bu tarihten Cumhuriyet'in ilanına kadar geçen sürede çok yoğun bir baskıya maruz kalan Bektaşî tarikatı, eski gücünü büyük oranda yitirmiştir.

Bektaşilik ve başta Hacı Bektaş Veli olmak üzere birçok Bektaşî büyüğü, Alevî zümreler tarafından da muteber kabul edilen ve çoğu Alevî Ocağının bağlı olduğu bir tarikattır. Bu nedenle bu iki zümre, aralarındaki bazı farklılıklara rağmen kökenleri, erkânları, hedefleri ve rehberleri bakımından çoğunlukla aynı zümreler olarak kabul edilmektedir (Azar, 2005: 82). Bu iki zümre arasındaki en önemli farkın merkezî otorite nazarındaki konumları olduğu kabul edilmektedir. Bektaşîler, belli istisnai dönemler hariç tutulacaksa tarih boyunca merkezî otorite tarafından muteber kabul

¹⁷ Otman Baba bağlılarının ise Balım Sultan öncesinde ve sırasında tarikat olarak örgütlenen yapıya bağlı olmadığına ve ayrı bir örgütlenme içinde olduğuna ilişkin değerlendirmeler için bk. (Yıldırım, 2010: 31-32).

¹⁸ Bektaşiliğin bu iki kolu arasındaki ilişkiler ve bunların etkinliği meselesi çalışmanın konusunu doğrudan ilgilendirmedikten burada ele alınmamıştır. Bu konudaki tartışmalar hakkında bk. (Yıldırım, 2020).

edilirken Alevi zümrelerin merkezî otoriteyle sürekli problem yaşadığı ve baskılara maruz kaldığı bilinmektedir (Üzüm, 2022: 547).

4.3. Kızılbaşlık/Ön Kızılbaşlık

XV. yüzyılın son çeyreğinde kullanılmaya başlandığı kabul edilen Kızılbaş terimi, tarihte ilk defa Erdebil Tekkesi'ne ve özellikle Şah İsmail'e bağlı zümreleri belirtmek için kullanılmıştır. Şah İsmail'in babası Şah Haydar tarafından kendi kitlesini diğerlerinden ayırmak için müritlerine on iki dilimli kızıl bir börk giydirdiği ve "*tâc-ı haydarî*" olarak adlandırılan bu kavuktan ötürü tekke bağlılarına "*Kızılbaş*" dendiği aktarılmaktadır (Üzüm, 2022: 547). Osmanlı'da ise "*Kızılbaş*" terimi daha ziyade pejoratif bir çağrışımla Safevî'ye bağlı olan veya bağlı olma potansiyeli taşıyan bu zümreleri tahfif ve tahkir etmek için kullanılmıştır. X. yüzyılda Türklerin İslamiyet'le yoğun şekilde tanışması sonrası kendine has bir İslami yoruma sahip zümrelere XV. yüzyıldan itibaren daha ziyade "*Kızılbaş*" denmekle birlikte araştırmacılar, bu devirden önce yaşayan ve Kızılbaşlarla aynı inanca sahip olmakla birlikte farklı isimlerle çağrılan diğer zümreleri de tek bir isim altında tanımlamayı gerekli görmüştür. Bu nedenle Safevî Devleti'nin teşekkülünden önceki devirde Kalenderî, derviş, abdal, gazi, torlak gibi adlarla anılan bu grupları, ortak bir inanca sahip olduklarının vurgulanması amacıyla "*Ön Kızılbaşlar*" olarak tanımlanmaktadır Yani bu kavram, Safevî Devleti'nin kuruluşundan önceki heterodoks zümreleri belirtmek için kullanılmaktadır (Sohrabiabad, 2018: 218). Kavram, aynı zamanda Safevî Devleti'nin kurucu unsurları olan bu zümrelerin öncesinde farklı adlarla anılsa da Safevîlerin çağrısına cevap vermeleri bağlamında siyasal ve akidevi birliğine vurgu yapmaktadır.

4.4. Hurufilik

XIV. yüzyılda Fazlullah Esterâbâdî tarafından kurulan ve sistemleştirilen Hurufilik, kısaca, İslam'ın irfânî ve mistik çerçevede özgün bir yorumu olarak tanımlanabilir. Bütün irfânî ve mistik düşüncelerde olduğu gibi Hurufilik de Tanrı, evren ve insan kavramları çerçevesinde varlığın hakikatini anlama çabasını merkeze alan bir düşünce olarak belirlemektedir. Ancak bu çabasını harf ve sayı kombinasyonlarını merkeze alan bir metodoloji ve düşünceyle gerçekleştiren Hurufilik, böylelikle özgün bir düşünce olarak İslam düşünce geleneği içinde kendine yer bulmaktadır. Harflerin merkezî bir rol oynadığı Hurufilik, harfler ile Arap ve Fars alfabesindeki harf

toplamlarının sayısal karşılığına izafe ettiği bu merkezî rolü, Allah'ın kâinatı ses üzerinden yarattığı ve seslerin de harflerden kaynaklandığı görüşüyle temellendirmektedir (Ballı, 2011: 38). Fazlullah Esterâbâdî'nin Timur'un emri üzerine idam edilmesinin ardından Hurufilik, birçok baskıya maruz kalmış ve bu baskıların da etkisiyle günümüz Anadolu ve Balkanlar sahasına yayılmıştır. Bu coğrafyada, başta Alevi-Bektaşî inanç sistemi olmak üzere birçok düşünce ve tarikatla etkileşime girmiştir (Gölpınarlı, 1969, s. 156). Hurufiliğin etkileşime girdiği inanç sistemleri veya inanç çevrelerine bakıldığında genel olarak ortak noktanın “bâtınîlik” ve “irfânî dil”in olduğu görülmektedir. Bu ortak dil ve bakış, etkileşimi sağlayan en önemli etmenlerden birini teşkil etmiştir. Hurufilik XX. yüzyıla kadar özellikle Bektaşî tarikatı içinde varlığını sürdürse de günümüzde Hurufiliğin müntesiplerinin bulunmadığı kabul edilmektedir (TVNET Televizyonu, 2019).

BİRİNCİ BÖLÜM

HURUFİLİK DÜŞÜNÇESİ VE HURUFİLİĞİN ALEVİLİK BEKTAŞİLİKLE İLK TEMASLARI

1.1. Hurufiliğin Ortaya Çıkışı

İslam düşünce geleneğinde özgün bir yeri olan Hurufilik, XIV. yüzyılda yaşamış olan Fazlullah Esterâbâdî¹⁹ tarafından kurulmuş ve sistemleştirilmiş mistik ve felsefi bir akımdır (Usluer, 2009: 27).²⁰ Soyunun yedinci İmam olan Mûsâ el-Kâzım'a dayandığı iddia edilen Fazlullah Esterâbâdî'nin (Algar, 2011: 841-844) babasının Esterâbâd'ın kâdılkudâtı olduğu belirtilmektedir. İyi bir eğitim alan Fazlullah Esterâbâdî, 18-19 yaşlarında iken Esterâbâd'dan ayrılmış ve İsfahan, Mekke, Medine, Harezm, Semirem, Meşhed, Tebriz, Gilân, Bakü gibi birçok şehri gezmiştir. Özellikle bir rüya tabircisi olarak halk ve eşraf arasında ünlenen Fazlullah Esterâbâdî, bu ününü ilk olarak İsfahan'daki Tohcı Mescidi'ndeki ikameti ve vaazları sırasında kazanmıştır. Halktan, âlimlerden ve şehrin ileri gelenlerinden birçok isim gördükleri rüyaları Fazlullah Esterâbâdî'ye tabir ettirmeye başlamıştır. İlerleyen süreçte Tebriz'deyken kendisine tevil bilgisi verildiğini²¹ söylemiş, gördüğü bir rüyayı tabir ederken kendisini Mehdi, Mesih ve peygamberler ile velilerin sonuncusu

¹⁹ Tam adı Fazlullah bin Seyyid Bahâiddîn el-Esterâbâdî. Fazlullah Hurufi olarak da bilinmektedir.

²⁰ Hurufiliğin bir tarikat olup olmadığı tartışmalıdır. Usluer, Fazlullah Esterâbâdî'nin tıraş olma gibi bazı tarikat ritüellerini müritleriyle gerçekleştirdiği bilirse de Hurufilerde, silsile, evrad ve ezkar gibi tarikat olmanın çoğu unsurunun bulunmadığını, ilk dönemdeki bazı müphem uygulamaların ise daha sonraları hiç görülmediğini ve dolayısıyla Hurufiliği bir tarikat olarak tasnif etmenin zor olduğunu belirtmektedir. Bk. TVNET Televizyonu. (2019, Ağustos 5). *Akademik kibir nedir? | Fatih Usluer | Türk Kahvesi* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=d5tTeWxYlr4&t=3s>

²¹ Tevil, literatürde genellikle tefsirden farklı görülmekte ve Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlerin derin bir yorumlama ile birden fazla ve "gizli" olan anlamlarını ortaya çıkarma çabası olarak tanımlanmaktadır. İslam ilimleri çerçevesinde özellikle müteşabih ayetlerin yorumlanması tevil olarak değerlendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Yusuf Şevki Yavuz, Te'vil, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 41, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 28-31). Hurufiler Kur'an'ı, hadisleri, diğer dinlere ait kutsal metinleri ve rüyaları kendine has biçimde yorumlaması sebebiyle Fazlullah Esterâbâdî'ye "sahib-i tevil" de demektedir.

olarak takdim etmesi üzerine Tebriz uleması tarafından tekfir edilmiştir (Usluer, 2009: 36-39). Buna rağmen önemli bir taraftar kitlesi toplamayı başaran Fazlullah Esterâbâdî, ününü günden güne artırmıştır. Oldukça mütevazı bir yaşam sürdüğü bildirilen Fazlullah Esterâbâdî'nin hiç hediye almadığı, dürüst ve sade bir hayat sürdüğü vurgulanmaktadır (Usluer, 2009: 60). Güçlü bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılan Fazlullah Esterâbâdî'nin birçok müntesibi olmuştur. Son yıllarını Tarihî Azerbaycan bölgesinde (Tebriz, Şamahı ve Bakü) geçiren (Gölpınarlı, 1969: 144) Fazlullah Esterâbâdî, Şamahı kentindeyken bağlılarından biri olan Kadı Bayezid'e (Qazi Bayazid) yaptığı hasta ziyareti sırasında öldürüleceğini hissetmiş ve bunu etrafındakilere söylemiştir (Bashir, 2000: 292). Gerçekten de Şamahı'dayken şeriata aykırı görülen düşünceleri nedeniyle tutuklanıp Alıncak²² Kalesi'ne hapsedilen Fazlullah Esterâbâdî, Şeyh İbrahim adında birinin fetvasıyla 1394 tarihinde bu kalede idam edilmiştir (Gölpınarlı, 1969: 144). Fazlullah Esterâbâdî'nin tutuklanma ve idam emri, Timur tarafından oğlu ve Azerbaycan Valisi olan Mîrân Şah'a²³ verilmiş (Usluer, 2009: 41) ve fetva sonucu verilen idam kararı infaz edilmiştir.²⁴

Fazlullah Esterâbâdî'nin idam nedeni hakkında kesin bir yargıya varmak güçtür. Ancak araştırmacılar, belli bilgilerden yola çıkarak idamının sebebi hakkında bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Algar, İbn Hâjar'dan naklen Fazlullah Esterâbâdî'nin Timur'a yazdığı bir mektupta onu Hurufî inancına davet ettiğini ve Timur tarafından idamına sebep olan gerekçenin bu olduğunu belirtmektedir. Algar, Hurufilere ait kaynaklarda Fazlullah Esterâbâdî'nin Timur'la iletişim kurduğuna dair doğrudan bir kanıt olmadığını söylemekle birlikte, hükümdarla temas ederek düşüncelerini telkin istemiş olabileceği ve dolayısıyla bu temasın mümkün olabileceği çıkarımını yapmaktadır. Algar, son olarak Makrizî'den aktarımla Fazlullah Esterâbâdî'nin idamından önce Gilân ve Semerkant'ta ulema tarafından "*sapkın*" addedilen görüşlerini tartışmak için toplantılar yapıldığını ve bu toplantılarda idam talebinin dile getirildiğini ilave etmektedir (2012: 483-490). Mélikoff da ulemanın Timur'un

²² Alıncak bugün Azerbaycan'a bağlı Nahcivan Özerk Cumhuriyeti sınırları içindedir. Hurufiler burayı bir hac mekânı olarak kabul etmektedir (Usluer, 2009: 420).

²³ Hurufiler, Mîrân Şah'ın Fazlullah Esterâbâdî'yi idam etmesinden dolayı ona Mîrân Şah yerine "*Marân Şah (yılanların şahı)*" demektedir (Usluer, 2009: 42).

²⁴ Fazlullah Esterâbâdî'nin idam edilmesi, Timur'un Celâyirli hükümdarı Toktamış'a ve bölgede kendisine asi olanlara karşı giriştiği beş yıllık seferle aynı zamana denk gelmektedir (Aka, 2000: 22). Toktamış meselesinin 1395 baharında halledilmesinin ardından Timur, oğlu Mîrân Şah'ı o zamanlar "*Çerkez*" denen Kafkasya bölgesine sefere gönderip kendisi Elbruzlar'da birtakım kaleleri fethettikten sonra Yezd'e yönelmiştir (Şâmî, 1949: 194-201).

bir ölüm fetvası çıkarmak istemesi üzerine toplandığını belirterek aynı hadiseye atıf yapmaktadır (1993: 185). Usluer'in Verdâsebi'ye dayandırdığı bilgiye göre ise yukarıda bahsi geçen mektupta “*Fazlullah, Timur'u haksız bir şekilde güç kullanmaktan vazgeçmeye, şahsi ve ailevi menfaatlerini bırakıp eşitlik, af ve cömertlikle davranmaya, halkın mutluluğunu sağlamaya davet eder*” (Verdâsebî, 1358 hş.: 55, aktaran Usluer, 2009: 20).²⁵ Bunlardan yola çıkarak Fazlullah Esterâbâdî'nin düşüncelerinin ulema ve dönemin idarecileri nezdinde rahatsızlık uyandırdığı ve bu durumun onu idama götüren başlıca sebep olduğu sonucu çıkarılabilir. Timur'un Mehdilik iddiasıyla ortaya çıkanları siyasi bir tehdit olarak gördüğü göz önüne alındığında, Fazlullah Esterâbâdî'yi otoritesine yönelik bir tehdit olarak algılamış olması muhtemeldir²⁶ zira tarih boyunca Mehdilik, dönemin yöneticileri tarafından hep bir tehdit olarak algılanmış ve bu iddiayla ortaya çıkanlara karşı olumsuz tutum takınılmıştır (Artan, 2022: 11-12)²⁷. Bunda, Mehdilik söyleminin barındırdığı siyasi hedeflerin yöneticiler nezdinde tehdit olarak algılanmasının payı büyüktür.

Fazlullah Esterâbâdî'nin idamından sonra Hurufiler, dönemin idarecileri tarafından kovuşturulmuş ve takibata uğramıştır. Günümüz İran ve Azerbaycan sahasına tekabül eden coğrafyada uğradığı baskı neticesinde Hurufilerin önemli bir kısmı burada tutunamayıp günümüz Anadolu, Musul ve Suriye'si gibi çeşitli bölgelere geçmek zorunda kalmıştır (Usluer, 2009: 9). Hurufilerin başta Bektaşilik olmak üzere çeşitli tarikat ve akımlarla münasebeti tam bu noktada başlamıştır. Anadolu'ya ve Anadolu üzerinden Balkanlara geçen Hurufiler, kimi Kalenderî, Bektaşî ve sair gruplar içinde kendi görüşlerini sürdürmeye devam etmiştir (Gölpınarlı, 1969: 156). Hurufilerin Anadolu ve Balkanlarda yaşadığı tecrübeler, Hurufiliğin tarihinde önemli kırılma noktalarından birini teşkil etmiştir. Bu kırılmanın merkezinde ise Alevilik

²⁵ Çalışmada, bu ve bundan sonraki diğer alıntılar olduğu gibi aktarılmıştır. Alıntılanan kısımda yer alan imla hataları ve cümle düşüklüklerine (son bölümdeki şiirler hariç) dokunulmamıştır.

²⁶ Bashir, Timur'un karizmatik din önderlerine genellikle saygılı olduğunu belirtmekte ve Fazlullah Esterâbâdî'nin idamını bu çerçevede “*anomali*” olarak tanımlayarak idamının beklenmeyen bir durum olduğunu savunmaktadır (2005: 36-37). Buradan yola çıkarak Fazlullah Esterâbâdî'nin idamında, kaynakların aktarmadığı başka bir sebebin olup olmadığı akla gelmektedir.

²⁷ Gerek İslam tarihinde gerek diğer dinlerde, bir kurtuluş aracı olarak temayüz eden Mehdi beklentisinin altında, dinî nedenlerin yanında sosyoekonomik sıkıntılardan ve mevcut yönetimlerin türlü baskılarından kurtulma isteği de önemli etkenler olarak kabul edilmelidir. Kurtarıcı söylemi, çoğu zaman dinî bir kisveye bürünerek kendisine hem meşruiyet hem taraftar kazanmıştır. Bu konunun spesifik bir olay çerçevesinde anlatımı için bk. Mihriban Artan, *Türk-İslam Düşüncesinde Mehdilik: Osmanlı Devleti'nde Şahkulu Örneği*, Nevşehir: [Yayımlanmamış doktora tezi], 2022.

Bektaşilik olmuştur. Bu karşılaşmanın ardından Hurufilik, belirli ölçüde dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümdeki temel özne ise Alevi-Bektaşî inanç sistemi olmuştur. İşte bu nedenle Hurufiliğin özellikle XVI. yüzyıldan sonraki tarihini Alevi Bektaşî inanç sistemi olmaksızın incelemek neredeyse mümkün değildir.

1.2. Tarihte ve İslam Düşünce Geleneğinde Harfçilik: Hurufilik Ekseninde Kısa Bir Bakış

Çoğu araştırmacı tarafından İslam düşünce tarihindeki sayısız bâtinî²⁸ ve mistik akımdan biri olarak görülen Hurufilik,²⁹ harflere ve harflerle ilişkili sayılara verdiği özgün anlamlar açısından öne çıkan bir düşüncedir. Gerek İslam tarihinde gerek diğer düşünce ekolleri ve inançlarda harfler, sayılar ve bu ikisiyle ilişkili diğer argümanlar üzerinden ortaya konan bâtinî fikirler, her dönemde insanların ilgisini çekmiştir. Bâtinî akımlar kendilerini genelde inancın veya bilginin özü olarak görmüş; benzer şekilde Hurufilik de düşüncesini İslam inancının hakiki yorumu olarak öne sürmüştür. Hurufilik, bu iddiasını harflere ve sayılara getirdiği özgün yorumlar üzerinden şekillendirmiş; kurmuş olduğu harf ve sayı kombinasyonları marifetiyle matematiksel kesinlikler bulma girişimleriyle de bu iddiasını tahkim etmeye çalışmıştır.

Tarih boyunca kimi dinî ve felsefî akımlar, harflerin ve sayıların ardında saklı olduğu düşünülen gizemi araştırma çabasına girişmiştir. İslam tarihinde; cefr, ebcet, ilm-i huruf, vefk gibi harf ve sayı gizemciliğine dayanan ve çeşitli bâtinî anlamlar ile

²⁸ İslam düşünce ve mezhepler tarihinde, dinî önermeler ve metinlerin bir lafzi (zahirî), bir de bâtinî (içsel) anlamı olduğunu ve genellikle zahirî anlamın tali, bâtinî anlamın ise esas olduğunu savunan görüşler genellikle “Bâtinîye” olarak isimlendirilmiştir. Bâtinî akımlardan biri olan İsmâîliyye, zamanla Bâtinîye ile eş anlamda kullanılmış; bu nedenle Bâtinîye dendiğinde çoğu zaman İsmâîliyye veya Karmatiyye kastedilmiştir. İslam düşünce tarihindeki birçok düşünce akımını da etkileyen bu düşünceler manzumesinin dinin aşırı yorumu ve bazen de din dışılık olarak telakki edildiği olmuştur. Daha fazla bilgi için bk. (İlhan, 1992: 190-194).

²⁹ Usluer, Hurufilerin bazı bâtinî yöntemleri kullanmakla beraber İsmâîliyye türünden bir bâtinî olarak telakki edilmelerine karşı çıkmaktadır. Ona göre Hurufiler, ibadetleri ve Kur’an ahkâmını hiçbir zaman ihmal etmediği kertede Bâtinîye ekollerinden ayrılmaktadır. Ancak Usluer, Bâtinîliğin Kur’an’ın ve diğer dinî metinlerin zahirî anlamlarının yanında bir de bâtinî anlamları olduğu şeklinde tanımlanması durumunda Hurufilerin bu tanım içinde değerlendirilebileceğini de söylemektedir (2009: 153-156). Hurufî eserlere bakıldığında, şeriatın zahirî hükümlerine özen gösterildiği görülebilir. Buna mukabil Hurufilerin tarihsel süreçte bu hususu ilk dönemdeki gibi koruyup korumadığına ilişkin soru işaretleri vardır. Özellikle Hurufilerin Anadolu ve Balkan tecrübesinden ve başta Bektaşîler olmak üzere diğer heterodoks zümrelerle yaklaşmasından sonra bu dikkatin devam edip etmediği hususu incelemeye değerdir. Bu bağlamda, konunun ilerleyen safhalarında Hurufilerin Anadolu sahasında faaliyete başlamasıyla bazı Hurufiler arasında İslam’ın bazı hükümlerinin geçerli olmadığına ilişkin görüşler ortaya atıldığına değinilecektir. Son tahlilde, Hurufilerin her iki anlamıyla da Bâtinîliğin tamamen dışında olduğunu söylemek en azından tüm Hurufiler söz konusu olduğunda geçerli olmayabilir.

tılsımlı duaları konu edinen kavramlarla daha başından beri karşılaşmıştır. Bu ilgi, bir kısmı özgün fikirler olarak ama her hâlükârda kültür tarihindeki buna benzer geleneklerden de etkilenerek yeni düşüncelerin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. İslam tarihindeki harf ve sayı gizemciliği, Müslümanların kendi siyasal ve kültürel coğrafyasında var olan entelektüel birikimin yanı sıra diğer geleneklerden de önemli ölçüde beslenmiştir. Eski sır dinlerinden³⁰ Grek felsefesine, Yahudilikten (özellikle Kabala)³¹ tasavvuf düşüncesine kadar geniş bir geçmişi olan harfler ve sayılarla ilgilenme eğilimi (Bozhüyük, 1998: 18-397), çeşitli ekolleri belli ölçülerde etkilese de sistemli bir şekilde Hurufilikle birlikte ele alınmış ve belki de ilk kez bir düşüncenin ana eksenine hâline gelmiştir (Usluer, 2009: 119).³²

Daha somut örnekler vermek gerekirse İslam tarihinde harf ve sayı gizemciliğine ilişkin ilk yaklaşımlar Mugîre b. Saîd el-İclî'ye (ö. 119/737)³³ kadar götürülebilir (Bağlıoğlu, 2000: 87). İslam'ın ilk yüzyılında yaşayan İclî, Manihaizm gibi bazı gnostik³⁴ düşüncelere aşina görünmektedir (Daftary, 2002: 111). İclî'nin, Allah'ın

³⁰ Sır dinleri kavramı, Helenistik dönemde genellikle Akdeniz ve Orta Doğu havzasında ortaya çıkan, M.S. I. yüzyıl civarında Yunan ve Roma'da yaygınlık kazanan ve inanca kabulün gizli birtakım ritüellerle yapıldığı, inanca ait sırların ise belirli aşamaların ardından verildiği belirli inançları ifade eden bir kavramdır (Aydın, 2003: 189). Mitra kültü, Oziris kültü, İştâr (Afrodit) kültü, Kibele kültü gibi inançlar bunlardan bazılarıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Çelik, 1988).

³¹ Sözlükte “*gelenek*” anlamına gelen ve amacı Tanrı'ya, yaratılışı ve yaratılışa ilişkin sırları anlamak olan Kabala, izleri I. yüzyıldaki “*Merkava*” mistisizmine kadar götürülmekle birlikte XII. yüzyılda ortaya çıkmış olan Yahudi mistisizmine verilen addır (The Editors of Encyclopaedia Britannica, 2023a). En basit şekilde, Yahudiliğin bâtinî bir çerçevede yorumlanması olarak açıklanabilen Kabala; Tanrı, yaratılış, ulûhiyet ve kurtuluş gibi meseleleri tefekkür, inisiyasyon (sülük), özel dualar gibi birtakım yol ve yöntemlerle ele alan bir düşünce geliştirmiştir. Kabala'nın ele alınan konu bakımından dikkat çeken bir diğer yönü, hakikate ulaşmada bazı “*büyülü*” harf kombinasyonlarını ve harflerin sayısal değerlerini kullanarak bunu, yaratılışla ilgili meseleleri açıklamada kullanmasıdır. Bu bağlamda tıpkı Hurufilikteki gibi Kabala'da da 32 sayısının önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu disipline göre Tanrısal yaratma sürecinin 32 yapılanması bulunmaktadır (Harman, 2013: 216). Yine Kabala'da, alfabedeki harf sayısı (İbrânî alfabesinde bu sayı 22'dir) ile bunların çeşitli kombinasyonlarından oluşan diğer sayılar, Hurufiliktekine benzer şekilde Tanrı'nın yaratma fiiliyle ilişkilendirilmektedir (Usluer, 2009: 115-116).

³² Bu harfler, 28 harften oluşan Arap alfabesindeki ve Fazlullah Esterâbâdî'nin nutkunda olan (yani konuştuğu dil olan Farsçanın yazıldığı) 32 harfli Fars alfabesindeki harflerdir (Usluer, 2009: 125). Farsçanın yazıldığı alfabe, Arap alfabesine dört harfin eklenmesiyle oluşmuş (bu harfler گ, ژ, چ, پ harfleridir) olan Arap alfabesinin bir türevidir. O zamana kadar Pehlevî yazısını kullanan Farşlılar, İslam fethinden sonra Arap alfabesini kullanmaya başlamıştır (Tokmak, 2000: 416).

³³ Bu çalışmada geçen kavram ve kelimelerin yazımında TDK sözlüğü, TDK sözlüğünde yer almayan kavram ve kelimelerin yazımı ile yabancı özel isimlerin yazımında ise DİA esas alınmıştır. Ancak ıstılahî terimler olmaları nedeniyle “*bâtinî*” gibi bazı sözcüklerin TDK'deki yazımı yerine yine DİA esas alınmıştır.

³⁴ Yunanca “*gnosis*” (gizli bilgi, hikmet) teriminden türetilen Gnostisizm; Tanrı, evren, insan ve bunlar arasındaki ilişkilerin ezoterik (gizli) bilgilere göre izah edilmesini ilke edinen dinî ve felsefî geleneklere verilen addır. Gnostisizm'in eski İran, Antik Yunan, Eski Mısır, Babil veya Yahudilik kökenli olduğuna yönelik araştırmacılar tarafından farklı fikirler öne sürülmüştür. Kökeni ne olursa olsun Gnostisizm'in Hristiyanlık öncesindeki yerleşik toplumların çoğunda görüldüğü araştırmalar

insana yahut harflere benzediğine ilişkin görüşleri dikkate değerdir (Öz, 1996: 334) ki bu görüşler, İslam tarihinde harflere gnostik bir anlam yüklenmesinin belki de ilk örneğidir. İclî’de dikkat çeken bir diğer husus ise Arap alfabesindeki 28 harf üzerinden bazı çıkarımlarda bulunmasıdır (Corbin, 1972: 251-252, aktaran Artam- Erdoğdu, 2001: 125, aktaran Usluer, 2009: 117). İclî’den başka, ilk dönemde Sebeiyye, Keysâniyye gibi gâli Şia’nın³⁵ da ilk nüvelerini teşkil eden hiziplerde de harf ve sayı gizemciliğine dayanan bâtinî yorumların yer aldığı vakidir.³⁶ Sebeiyye’de ulûhiyet ile ilgili görüşler belirginken Ebû Zehra’ya göre Keysâniyye’de ulûhiyete rastlanmamaktadır (1970: 60). Sebeiyye bu anlamda dikkat çekicidir zira Sebeiyye, aynı zamanda “aşırı fikirler” öne süren ilk gâli fırka olarak öne çıkmaktadır (Nevbahtî, 2018: 95-96). Sebeiyye, kurucusu Abdullah b. Sebe’nin Yahudi kökenli olduğunun düşünülmesinden dolayı Eski Ahit ve Yeni Ahit metinlerindeki anlatılara çokça atıf yapılan bir düşünce olarak da dikkati çekmektedir (Ebû Zehra, 1970: 57)³⁷ ki eğer böyle biri yaşamışsa söz konusu kişi, Yahudi ve Hıristiyan gnostisizmi ve mistisizminin İslami literatüre girmesini sağlamak suretiyle bu sürecin başlatıcısı olarak kabul edilebilir.

Harflere olan bu ilgi, sonraki zamanlarda da sürmüştür. Örneğin İhvân-ı Safâ gibi felsefi topluluklar ile Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi mutasavvıflarda harf ve sayı gizemciliği, düşüncelerinin belli noktalarında göze çarpmaktadır. Yine İsmâiliyye mezhebinde harflerin ve sayıların taşıdığı gizli anlamlar, Kur’an’ın ve diğer dinî metinlerin bâtinî tevilinde bir araç olarak kullanılmaktadır (Daftary, 2002: 156, 212, 216).³⁸ Kübrevî³⁹ şeyhlerinden olan Sa‘deddîn-i Hammûye’de de dinî ve tasavvufî

sonunda ortaya konmuştur. Gündüz, Gnostisizm’in bir din mi yoksa felsefi bir akım mı veya her ikisi birden mi olduğuna yönelik tartışmaların öteden beri sürdüğünü belirterek gnostisizmi müstakil bir din veya mezhep olmaktan ziyade Orta Doğu’daki dinî inanışların birçoğunda görülebilen bir “*meta-söylem*” olarak tanımlamaktadır (2022: 94).

³⁵ Sözlükte “*haddi aşmak*” anlamına gelen “*gulûv*” kelimesinden türeyen Gâliyye, “*aşırı gidenler*” ve “*haddi aşanlar*” anlamında daha çok Şii fırkalar içindeki aşırı grupları ifade etmek için kullanılmıştır. İsmâiliyye, Keysâniyye, Karâmita (Karmatiler) ve Cennâbiyye gibi gruplar genelde gulât-ı Şia/gâli Şia olarak adlandırılmıştır. Bunun dışında müteşerri olmayan tüm Şii ve Sünni gruplar için bu anlamın genişletildiği görülmüşse de yaygın kullanımda yukarıda bahsi geçen gruplar kastedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Öz, 1996).

³⁶ Keysâniyye ve Sebeiyye konusunda ayrıntılı bilgi için bk. (Öz, 2022) ve (Korkmaz, 2003).

³⁷ Abdullah b. Sebe hakkındaki tek kaynak, 796 yılında öldüğü bilinen Seyf. b. Ömer adında birinin anlatımıdır. Bu nedenle böyle birinin yaşayıp yaşamadığı konusu ve bu fırkanın ilk teşekkülü hakkındaki bilgiler oldukça tartışmalıdır. Ayrıca Abdullah b. Sebe diye bahsedilen kişinin başka biri olup olmadığına yönelik tartışmalar da bulunmaktadır. Bk. (Fıçlalı, 1988: 133).

³⁸ Gazâlî, *Fedaihu’l-Bâtiniyye/El-Mustazhiri* (Bâtinîliğin İçyüzü) adlı eserinde, bazı İsmâilî dâîlerinden edindiğini söylediği bilgilerden yola çıkarak İsmâilîlerin harfçiliğine ilişkin örnekler

konuların harfler ve harflerin gizli anlamlarıyla yorumlandığı görülmektedir (Öngören, 2008: 391). Bu ilgi, insanlık tarafından yabancı olunmayan bir ilgidir. İnsanların, eşyanın arkasındaki asıl veya gizli anlamı arama iştiağı, bu tür fikirlerin ortaya çıkmasını, yeniden yorumlanmasını, harmanlanmasını ve nihayet yeni fikirlere yol açmasını sağlayan bir döngü şeklinde sürüp gitmiştir.

Bu süreç hem esinlenme hem özgünleşme şeklinde ilerlemiştir. Ortodoks yorumlar, geniş halk kitlelerini tatmin etse de bu tür merkezkaç fikirler her dönemde taraftar bulmuştur. Birçok kaynaktan beslenen ve yer yer farklılaşıp yer yer benzeşen bu fikir yelpazesi, harf ve sayı gizemciliğine dayanan düşüncelerin çoğu zaman birbiriyle karıştırılması sorununu da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede, bazı yazar ve araştırmacılar tarafından Hurufiliğin de bu fikirlerden birinin veya birkaçının “*birebir*” devamı olarak görüldüğü müşahede edilmektedir. Ancak gerek İslam düşünce geleneğinde gerek diğer sır dinleri ile gnostik düşüncelerde yer alan insanın ulûhiyeti, suret ve bilginin gizliliği gibi vurgulardan yola çıkarak Hurufiliğin bu tür disiplinlerin veya akımların bir nevi devamı olduğunu söylemek zorlama bir çıkarım olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımlara ait önermelerin çoğunda karşılaştırmalı bir analize yer verilmediği, salt benzerliklerin referans alınarak sınırlı bir analizin yapıldığı müşahede edilmektedir. O hâlde, Hurufiliğin özgünlüğü bağlamında bu benzerliklerin yol açtığı belirsizlikler ve yanlış tanımlamalar nasıl ortadan kaldırılabilir? Bu soruya cevap aramak üzere ilk olarak yukarıda da belirtildiği üzere harfçilik veya harf ve sayı gizemciliğinin tarih boyunca geliştirdiği literatür ile bu literatürün İslam düşüncesine sirayet eden unsurlarının Hurufilik düşüncesinin de beslendiği kaynaklar olduğunu belirtmek; daha sonra ise Hurufiliğe ait literatürü bu çerçevede dikkatlice incelemek gerekmektedir. Bu çerçeveyi

sunmuştur. Gazâlî, İsmâîlilerin, Muhammed kelimesinde yer alan harflerin şekillerinden yola çıkarak başı mim harfine, bacakları dal harfine, kolları ha harfine, gövdeyi de mim harfine benzetmek suretiyle insanı vücut olarak harflerle ilişkilendirdiğini aktarmaktadır. İsmâîliler, bu harflerin bazı sayısal karşılıklarını yedi sayısına denk getirir ki İsmâîlilerde yedi sayısı, devir nazariyesi bağlamında önemlidir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Gazâlî, 1993: 41-42). İsmâîlilerde harfçiliğin olduğu muhakkaktır ancak harflerin tıpkı Hurufilerdeki gibi düşüncenin merkezinde olduğuna dair güçlü kanıtlar yoktur. Hurufilere nazaran İsmâîlilerde harfçilik tali kalmaktadır, denebilir.

³⁹ XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat ettiği bilinen Necmeddîn-i Kübrâ tarafından kurulan bir tarikat olan Kübreviyye, Orta Asya (Türkistan-Horasan) kökenli üç büyük tarikattan (diğer ikisi Yeseviyye ve Hâcegân tarikatlarıdır) biridir. Kübreviyye, kendi içinden çıkan Nurbahşiyye gibi büyük kollarla ve Anadolu, Güneydoğu Asya gibi uzak coğrafyalara kadar yayılmış olmasıyla dikkati çekmektedir. Bu tarikatın birçok başka tarikat ve düşüncüyü de özellikle usul bakımından etkilediği bilinmektedir (Algar, 2006: 500-506).

çizdikten sonra, belirlenen çerçeve içinde Hurufiliğin özgün bir düşünce geliştirip geliştirmedeği sağlıklı bir şekilde anlaşılabilir. Bundan sonraki bölümde, Hurufilik düşüncesi bu husus da göz önünde bulundurularak ele alınacaktır. Böylelikle benzerlikler ve farklılıklar arasında Hurufiliğin özgünlüğü meselesi daha rahat anlaşılacaktır.

1.3. Temel Hatlarıyla Hurufilik Düşüncesi

Hurufilik, kısaca İslam'ın irfânî⁴⁰ ve mistik çerçevede özgün bir yorumu olarak tanımlanabilir. Bütün irfânî ve mistik düşüncelerde olduğu gibi Hurufilik de Tanrı, evren ve insan kavramları çerçevesinde varlığın (mevcudatın) hakikatini anlamaya yönelik bir çabaya girişmektedir. Ancak bu çabasını harf ve sayı kombinasyonlarını merkeze alan bir metodoloji ve düşünceyle gerçekleştiren Hurufilik, böylelikle özgün bir düşünce olarak İslam düşünce geleneği içinde kendine yer bulmaktadır. Harflerin merkezî bir rol oynadığı Hurufilik, harfler ile Arap ve Fars alfabesindeki harf toplamlarının sayısal karşılığına izafe ettiği bu merkezî rolü, Allah'ın kâinatı ses üzerinden yarattığı ve seslerin de harflerden kaynaklandığı görüşüyle temellendirmektedir (Ballı, 2011: 38).⁴¹

Hurufilik, harflere epistemolojik bir öncelik vermekte ve yaratılış olgusunu harfleri oluşturan seslerle ilişkilendirmektedir (Usluer, 2009: 125). Bu epistemolojik öncelik bağlamında Hurufiler, hemen hemen bütün meseleleri özellikle teolojik mesele ve olguları,⁴² harfler ve sayılarla ilişkilendirerek (ve bütünleştirerek) ele almaktadır. Dolayısıyla Hurufiliğin özgün yanı, düşüncesinin merkezine harfleri koymasından ileri gelmektedir. Harfleri ayrı ayrı değil bir bütün olarak ele alan *-harflerin sayısal değerinin yanında Arap ve Fars alfabesindeki harf toplamlarının sayısal değerini*

⁴⁰ Sözlükteki mastar hâli genel olarak bilmek anlamına gelen ve “İrfân” veya “mârifet” olarak adlandırılan kavram, İslam düşünce geleneğinde Allah; O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellilerinin manevi bir tecrübe neticesinde doğrudan elde edildiği bilgi anlamındaki bir tasavvuf terimidir. Bu kavramı esas alan mutasavvıflara göre Allah'ın mahiyetini tam olarak bilmek mümkün olmadığından O'nun varlığına ilişkin gösterilen hayret, marifetin hakikatini anlamak açısından daha önemlidir. (Uludağ, 2003: 54-56).

⁴¹ Hurufiliğe göre 32 harf, Arap alfabesinde mündemiçtir: “Hece harflerinden lamelif'in (لا) eccasında (لامالف) gayr-ı mükerrer (tekrarsız) dört harf (ف م ا ل) vardır ki, 28 harfle birlikte bu 4 harfin toplamı 32 yapar. Lamelif'ten ortaya çıkan bu 4 harf, Farsçadaki 4 mu'cem harfin (پ, چ, ژ, ک) kaim makamıdır. Bu yüzden eğer özellikle aradaki farka vurgu yapılmamışsa, 28 harf denildiğinde 32 harf de kastedilmiştir ve bu noktanın akılda tutulmasında fayda vardır. Sonuçta evrende mevcut tüm sesler bu 32 harfin dışında değildir. Başka bir deyişle, varlıktaki maksimum ses/harf sayısı 32 tanedir.” (Usluer, 2009: 191).

⁴² Bunun yanında Hurufilikte ibadetler, muamelat gibi “fîru” konularında bile bu yöntemle başvurulmuştur.

(28 ve 32) esas almaları gibi- Hurufiler (2009: 118), Kur'an'ı ve birçok hadisi hatta bazen Tevrat ve İncil gibi kutsal metinlerde geçen bazı pasajları tamamen bu sistematığe göre yeniden yorumlamaktadır. Allah, rü'yetullah veya vechullah (Allah'ın cemali/yüzü), insan, insanın uzuvları (özellikle insan yüzü/veçhi),⁴³ peygamberler (ilk insan olması hasebiyle Âdem peygambere Hurufilerce özel bir önem gösterilmiştir), Hz. Muhammed, Hz. Ali, Mehdi, ibadetler, dünya, ahiret, kıyamet, cennet, cehennem gibi birçok kavram ve mesele, Hurufilerce bu sistematığe göre yeniden ele alınmaktadır (2009: 126).⁴⁴

Bütün kavramların harf ve sayı kombinasyonuna göre açıklandığı Hurufilikte ele alınan hemen her kavram 28 veya 32 harfe delalet etmektedir. İnsan yüzüyle alakalı olması bakımından şu örnek verilebilir: Yüzde bulunan duyu organlarının taksimi; 2 göz, 2 kulak, 2 burun ve 1 ağız olmak üzere 7'dir. Her biri 4'er unsurdan oluşması hasebiyle 28 ilahi kelimeye işaret etmektedir. Dilin altındaki istivâ hattı hesaba katılırsa 8 kısım ortaya çıkmakta ve bu kısımlar 4 unsur üzerinden hesaplandığında 32 ilahi kelime hizasında 32 alamet elde edilmektedir (2009: 278). Bu şekilde insan yüzü, 32 harfe delalet etmesi bakımından hususiyet arz etmektedir. Bir başka deyişle insan yüzünün bu kutsiyeti, 28 veya 32 kelime-i ilahiye işaret etmesinden ileri gelmektedir. İbadetler de bu şekilde ele alınmaktadır. Örneğin Fazlullah Esterâbâdî'nin katledildiği yer olması nedeniyle Hurufilerce hac mekânı olarak kabul edilen Alıncak Kalesi'nde Hurufiler, önem verdikleri 7 sayısını hacları sırasında hemen her ritüelde tekrarlamış ve tavafların şavtlarının⁴⁵ toplamını 28 sayısına tamamlayarak Hurufi yaklaşımını bu ibadet üzerinden somutlaştırmıştır. Hacdaki hemen her ritüel bu harf ve sayı kombinasyonları çerçevesinde eda edilmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla Hurufiler hem inanç hem ibadet konusunda harf ve sayı uyumunu gözetmeye büyük özen göstermiştir. Böylelikle Hurufilerin harflere ve sayılara verdiği merkezî rol her veçhede kendine yer bulmuştur. Başta Fazlullah Esterâbâdî'nin eseri olan ve Hurufiliğin başlıca kitabı olarak kabul edilen

⁴³ Çalışmada, ıstilahî anlamda kullanılmayan yerlerde bu kavram "veçh" şeklinde yazılmıştır.

⁴⁴ Özellikle *Câvidânnâme* bu konuda dikkat çekicidir. Eserde hemen her kavram, Hurufi sistematığı çerçevesinde yeniden yorumlanmaktadır. Ör. Hz. Âdem hakkında bk. (Fazlullah, 2012: 58), tavaf hakkında bk. (s. 57), duhân (kıyamet zamanı) hakkında bk. (s. 146-147), Mehdi hakkında bk. (s. 423, 484), kamet hakkında bk. (s. 51).

⁴⁵ Şavt, hac ve umre ibadetleri sırasında Safâ ve Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelmeyi ifade eden fıkıh terimi anlamına gelmektedir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/savt>)

⁴⁶ Hurufilerin hac ibadeti konusundaki anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Usluer, 2009: 504-525).

Câvidânnâme olmak üzere bütün Hurufî eserlerde hemen her kavram, yukarıdaki örnekte verildiği gibi harflerle ve harflere dayanan sayı kombinasyonlarıyla açıklanmıştır.

Hurufiliğin harfleri düşüncesinin merkezine almasındaki temel gaye, Tanrısal hakikati ve varoluşu anlama çabasıdır. Bu nedenle Hurufiliğin Tanrı ve insan gibi bazı temel konulara yaklaşımını ele almakta fayda vardır. Hurufiliğe göre Allah, bir mazhar olarak bütün mevcudatı kuşatmıştır. Allah'ın bütün mevcudatı kuşatması, insana gelince en mükemmel hâlini almıştır (Gölpınarlı, 1973: 19). Böylelikle Hurufilik, Allah ve insan arasında doğrudan ilişki kurmuştur. Hurufilikte insan ve Allah arasındaki bu ilişki, keskin bir hiyerarşik düzlemde ele alınmaktan uzaktır (Usluer, 2009: 254).⁴⁷ İnsan, “Allah ile mevcudat arasında bir köprüdür.” (2009: 261). Dolayısıyla ilişkinin mahiyeti, bir hiyerarşiden çok süreklilik ve “bir aradalık” arz etmektedir. Bu iki töz arasında, belirlenmiş bir ayırmadan ziyade bir akış söz konusudur. Hurufiliğe göre Allah'ın kelimeleri insanda zuhur etmektedir (2009: 262). Bu nedenle Hurufiliğin insan ve Allah telakkisini bir arada değerlendirmek daha doğru bir yaklaşımdır. Bu noktada, insan ve Allah arasında kurulan bu ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için Hurufiliğin insan hakkında yaptığı meşhur üç aşamalı açıklamayı irdelemek gerekmektedir. Hurufiliğe göre kâinat (veya insan) üç aşamada “devrini” tamamlamakta ve kemale ermektedir. Bu aşamalar nübüvvet, imâmet ve ulûhiyet aşamalarıdır.

“Nübüvvet, Âdem Peygamber’le başlamış, kemâlini Hz. Muhammed’de bulmuştur. Ondandı sonra Hz. Ali ile İmâmet devri başlamış, onbirinci İmam Hasan’ül-’Askarî ile bu devir de bitmiştir. Mahdî olan Fadl’ın zuhûruyla Ulûhiyyet devri başlamıştır. Bütün peygamberler, Fadl’ın şehidi, yâni tanığı ve müjdecisidir. Fadl son Zuhûrdur.” (Gölpınarlı, 1973: 19).

Fazlullah Esterâbâdî, bu aşamaları gördüğü bir rüyaya dayandırmaktadır. O, “...rüyasında Hz. İsa, Hz. Muhammed ve Hz. Adem’i Allah’ın halifeleri; kendisini de Mehdi ve Mesih, peygamberlerin ve velilerin sonuncusu olarak görür. Böylece

⁴⁷ İnsan ve Tanrı arasında belirgin bir hiyerarşik ilişki olmaması, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle benzer bir yönünü teşkil etmektedir. Bu benzerlik, iki inanç sistemini muhtevî bâtinî ve mistik karakter ile birçok diğer kanal sayesinde karşılıklı etkileşimi kolaylaştırmıştır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan ve Tanrı ilişkisi hakkında daha fazla bilgi için bk. (Başaran, 2021) ve (Bulut, 2011). Bu konuya ilerideki başlıklarda ayrıntılı şekilde değinilecektir.

nübüvvetle velayet kendisinde zuhur etmiş ve uluhiyet devri başlamıştır...” (Usluer, 2009: 38-39).

Hurufilik üzerine çalışan araştırmacılar, Fazlullah Esterâbâdî'nin Hurufilerce Allah'ın bir mazharı olarak telakki edildiği konusunda hemen hemen hemfikirdir. Bu mazhariyetin nüansları konusunda çeşitli fikir ayrılıkları olsa da temel noktalarda bir görüş ayrılığı olmadığı söylenebilir. Gölpınarlı'ya göre Hurufiler, insanı Tanrılaştırmaktadır (1973: 19). Ocak da Gölpınarlı ile aynı görüştedir. Ocak'a göre Hurufiler, Allah'ın Fazlullah Esterâbâdî'de bedenleştiğine inanarak bir çeşit hulûl inancını dile getirmektedir (2013: 156). Usluer ise Fazlullah Esterâbâdî'ye verilen isimler bağlamında, Hurufi literatürünü tarayarak üçlü bir tasnif⁴⁸ şeklinde bu meseleyi ele almaktadır. Bu üçlü tasnifin sonunda, diğer araştırmacılara benzer şekilde Usluer de Hurufilerin Fazlullah Esterâbâdî'yi Allah'ın mazharı olarak gördüğü sonucunu çıkarmaktadır. Ancak Usluer, bu inancın Tanrı'yı insandan ibaret gören insanbiçimci (antropomorfist) bir anlayışı içermediğini savunmaktadır (2009: 254). Mélikoff da Hurufilerin insanı tanrılaştırdığını öne sürmektedir (2010:174). Algar, bazı Hurufilerin Fazlullah Esterâbâdî'yi görmenin Allah'ın ahiretteki tasavvuruna denk olduğuna ve zaten bu nedenle kendilerini cennette kabul ettiğine inandığını aktararak benzer bir görüşü ortaya koymaktadır (2012: 483-490). Hurufilikteki bu düşünce, hulûl olarak algılanmış ve Hurufiliğin ortodoks çevrelerce “*sapkın*” olarak görülmesinin en temel sebeplerinden birini meydana getirmiştir. Gerek araştırmacıların bu konudaki çalışmaları gerek Hurufi metinlerden yola çıkarak Hurufi inancının insanın ulûhiyetini vazeden görüşler sardettiği söylenebilir. Örneğin *Kısmetnâme*'de Muhîtî Dede, Fazlullah Esterâbâdî hakkında şunları söylemektedir:

*“Fazl-ı bism'l-lâhî'r-rahmânî'r-rahîm
Fâ'il-i muhtâr u 'allâm u 'âlîm*

*Fazl-ı bism'l-lâhî'r-rahmânî'r-rahîm
Fâtih-i ebvâb-ı cennât-ı 'naîm*

⁴⁸ Usluer'in Fazlullah Esterâbâdî'ye verilen isimler bağlamında yaptığı tasnif şu şekildedir: 1. grup isimler, Fazl ve Allah'ın isimleri arasında yapılan terkiplerle oluşanlar, 2. grup isimler, gelenek içerisinde sadece Allah için kullanılan bazı kelime veya kelime gruplarından oluşanlar, 3. grup isimler ise Fazlullah Esterâbâdî'nin isminden yola çıkarak bundan doğrudan Allah'ın kastedildiği isimlerden oluşanlar (Usluer, 2009: 248-254).

*Fazl-ı bism'l-lâhî'r-rahmânî'r-rahîm
Hâdî-i râh-ı sırât-ı müstakîm*” (2016: 39).

Fazlullah Esterâbâdî'nin bilinen tek manzum eseri olan *Arşnâme*'de de buna dair örnekleri bulmak mümkündür:

*“Bu velâyet şol nübüvvetden zuhur
Oldı Hakk Fazl'ından Hak'un bürhânı nûr”* (2014: 234).

Bu eserde ayrıca Fazlullah Esterâbâdî'den Fazl-ı Rahman, Fazl-ı Hüdâ ve Fazl-ı Hak (2014: 130, 131, 183) şeklinde bahsedildiği görülmektedir ki Fazlullah Esterâbâdî'ye atfedilen ilahi mazharın salt takipçilerinin bir yakıştırması olmayıp kendisinin de bunu böyle kabul ettiğini göstermesi bakımından bu isimlendirmeler dikkate değerdir.

Hurufiliğin Tanrı, evren ve insan tasavvurunu daha iyi anlayabilmek için Âdem hakkında Hurufiliğin bakışını biraz daha irdelemek gerekmektedir zira Fazlullah Esterâbâdî, bir insanda ilahi tecellinin olmasını ve dolayısıyla kendisinde de bu ilahi tecellinin zuhur edişini Âdem peygamber üzerinden temellendirmektedir. Hurufi düşüncesinde Âdem, Tanrı ile insan arasındaki düzlemsel ilişkinin anahtar kavramı olarak öne çıkmaktadır. Hurufilik Âdem'i, ilk insan ve ilk peygamber olan Âdem haricinde insanların geneline teşmil etmekte veya bazen de Fazlullah Esterâbâdî'nin kendisi olarak ele almaktadır. Yani Âdem'den kinaye insan ve bazen de Fazlullah Esterâbâdî'nin kendisidir.⁴⁹ Hurufilikte insan, Allah'ın kelimelerinin (özellikle insan veçhindeki) zuhuruyken öbür taraftan “*yer, gök, ay, gün, hafta, saat, cennet, cehennem, huri, gılman, mizan, sırat, oruç, namaz, zekat, kürsi, şehadet, ezan, kamet vs. her şeyin hakikatidir.*” (Usluer, 2009: 261-262). İnsana verilen bu hususiyetin, insan vücudunda bu harflerin tezahür edilebilmesiyle ve insanın bu harfleri telaffuz edebilen (bu harflerden anlamlı sesler çıkarabilen) bir varlık olmasıyla birebir ilgisi vardır. Yani insan, 28 ve 32 harfin tecelli ettiği tek varlık olmasıyla ve bu harflerle konuşabilmesiyle diğer bütün varlıklardan ayrılmaktadır (Usluer, 2019: 17). Bu tefrik aynı zamanda, insanı diğer yaratılanlara göre üstün bir mertebeye yerleştirmektedir. İşte insana atfedilen bu bakışın temelinde Âdem vardır.

⁴⁹ Fazlullah Esterâbâdî, Âdem'den kastın Âdem peygamber olduğunu özellikle belirtmektedir (2012: 233). Ancak Usluer, Hurufilerin bu konudaki değerlendirmelerinin insan kavramının tamamına teşmil edilebileceğini savunmaktadır (2009: 258-259).

İnsana verilen bu merkezî rolde insan yüzü yani “*vech*” hususi bir yer teşkil etmektedir. İnsan yüzü, Hurufiliğin insan konusunda öne sürdüğü fikirlerin en merkezî yerini teşkil etmektedir zira Hurufilikte insan yüzü, insan vücudundaki en üstün yer olarak telakki edilmektedir (Usluer, 2009: 277). Yüzdeki saç, kirpik, kaş, yüzün ortasından geçen ve Hurufilerce hatt-ı istivâ olarak tanımlanan ve yüzü simetrik olarak ikiye ayırdığı varsayılan çizgi, sakal, bıyık, burun deliğindeki kıllar ve çene altı gibi uzuvlar (ya da hatlar)⁵⁰ Hurufi düşüncesi çerçevesinde harf değeri bakımından 28 ve 32 harfe delalet etmektedir. Böylece insan yüzü hem ilahi mazharın tecelligâhı olmakta hem de insan yüzündeki Allah lafzını izhar etmektedir. Buna göre Allah lafzının eczasında⁵¹ zahir olan 14 harf, Âdem’in yüzünde bulunan 14 harfe tekabül etmektedir. Dolayısıyla Hurufiler, insan yüzünde Allah lafzının tecelli ettiğini savunmaktadır (2009: 381). Buna ilişkin olarak Fazlullah Esterâbâdî, Kur’an’da olmayıp levhimahfuzda bulunduğunu söylediği گ, ژ, چ, پ harfleriyle birlikte 32’ye ulaşan harflerin Âdem’in veçhinde olduğunu belirtmektedir (2012: 402). Nihayet Âdem, Allah’ın suretindedir (2012: 234). Dolayısıyla Âdem’in veçhi hem Tanrı’nın suretindedir hem bütün gizli ve açık bilgilerin yer aldığı “*kitap*”ın kendisidir.⁵² Sonuç olarak Hurufilik Allah, mevcudat ve insan kavramlarını özgün bir bakış açısıyla yorumlayarak vahdet-i vücûd sistemini yeniden kurmaktadır,⁵³ denebilir. Bu yeniden kurma işi, harfler üzerinden gerçekleşmektedir (Usluer, 2009: 178) ve bu, Hurufilerin vahdet-i vücûd düşüncesine getirdiği özgün bir katkı olarak değerlendirilebilir.⁵⁴

⁵⁰ İnsan yüzündeki bu hatlar ümmî ve ebî hatlar olarak ikiye ayrılmaktadır. Ümmî hatlar Havva’ya, ebî hatlar ise Âdem’e nispet edilmektedir. Hurufi düşüncesinde ümmî hatlar daha üstün kabul edilmektedir. Bu üstünlük hem insanın bir anneden doğmasıyla hem Havva’da bulunan hatların ayrı gelerek belirginleştirmeye imkân vermesiyle açıklanmaktadır (Usluer, 2009: 281). Havva’nın “üstünlüğü”, İbnî Arabî’de de göze çarpmaktadır. Ona göre Âdem bile bir nevi “*dişi*” sayılabilir zira Havva’dan doğmuştur. Arabî’de dişiliğe verilen önem, aynı zamanda zât kelimesinin (dolaylı olarak zât Allah’a izafe edilmektedir) Arapçada dişil olmasından mülhemdir (Schimmel, 2001: 269). Görüldüğü gibi her iki düşüncede de Havva’nın üstünlüğü konusunda benzeşme olsa da gerekçeler farklıdır.

⁵¹ Burada “*ecza*”, bir kelimeyi oluşturan harflerin ses olarak açılması anlamında kullanılmaktadır. Örneğin Allah (الله) lafzının eczasında 14 harf bulunmaktadır. Allah lafzındaki sesler açıldığında şu harfler ortaya çıkmaktadır: ال ف ل ا م ل ا م ا ل ف ه ي (Usluer, 2009: 256).

⁵² “*kitap*”tan kasıt “*levhimahfuz*”dur.

⁵³ Alevi-Bektaşî inanç sisteminde de insana bakışta vahdet-i vücûd felsefesinin izleri oldukça yoğun bir şekilde görülebilmektedir. Bu konuya ileride ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

⁵⁴ Tanrı-evren-insan ilişkisine dair yorumuyla birlik-çokluk problemini çözme çabasındaki vahdet-i vücûd düşüncesi, bütün mevcudatın Tanrı’nın çeşitli mertebelerdeki tecellisi veya mazharı olduğu görüşünü vazederek (Demirli, 2012: 42-433) bu problemi gidermeye çalışmaktadır. Örneğin vahdet-i vücûd düşüncesinin en önde gelen temsilcisi olan İbnü’l-Arabî, bütün çoklukların “*bir*”in içinde ve

Hurufiler tıpkı vahdet-i vücûd düşüncesinde olduğu gibi her şeyin hakikatinin bir olduğunu savunmaktadır ancak bunu, söz konusu birliğin 28 ve 32 harf üzerinden her şey üzerinde çeşitli şekillerde tezahür etmesiyle açıklamaktadır (2009: 234). Yani bu birliğin delili, kelime-i ilahinin (yani 28 ve 32 harfin) insanda ve eşyada tezahür etmesidir. Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip diğer yaklaşımlarda bu formülasyona rastlanmamaktadır. Ocak da Hurufilikte olduğunu iddia ettiği hulûl inancını, vahdet-i vücûd düşüncesi içinde telakki ettiği Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) geleneğiyle ilişkilendirmektedir (2013: 157). Mélikoff da Fazlullah Esterâbâdî ve Nesîmî üzerinden Hurufiliğin vahdet-i vücûd felsefesini içerdiğini ve Fazlullah Esterâbâdî'nin harflerin birliği üzerinden, Nesîmî'nin ise aşk kavramı üzerinden bunu gerçekleştirdiğini belirtmektedir (1993: 187-189).⁵⁵ Gerçekten de vahdet-i vücûd düşüncesi, Hurufiler tarafından çeşitli harf ve sayı kombinasyonlarıyla neredeyse her kavrama uyarlanmış ve yeniden yorumlanmıştır.

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre Allah'ın varlık âleminde en yüksek tecellisi, tıpkı Hurufilikteki gibi insandır çünkü insan, ilahî hakikatın bütün tecellisine mazhardır (Chittick, 2014: 45). Hurufilikte de insan, 28 ve 32 harfin tamamını vücudunda ve nutkunda gösterebilen tek varlıktır. Hurufilikteki insan kavramı ile vahdet-i vücûd düşüncesindeki insan kavramını ayıran birçok husus olsa da bu ikisini ayıran asıl nokta, Hurufilerin insanın hususiyetini özellikle insan veçhinde izhar eden harflerden çıkan anlamlar üzerinden açıklamasıdır. Bu ayırım, Hurufiliğin vahdet-i vücûd düşüncesine getirdiği özgün bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Hurufî ontolojisi, Tanrı ve insan kavramlarını 28 ve 32 harf üzerinden açıkladıktan sonra, bütün diğer kavram ve olguları da bu çerçevede açıklamayı sürdürmektedir. Bütün bu açıklamalar, Allah-evren-insan ilişkisine matuftur ve her izah bu döngüyle bir şekilde ilişkilendirilerek ortaya konmaktadır. Hurufî düşüncesi, Kur'an'da ve

“bir”le aynı olduğunu söylemektedir. İbnü'l Arabî bunu, “rakika” veya çoğulu olan “rakaiik” kavramlarıyla açıklamaktadır (İbnü'l Arabî, 2006-II: 295, aktaran Demirli, 2009: 211).

⁵⁵ Nesîmî'nin bunu “aşk” üzerinden ortaya koyduğu savı, harfleri kullanmadığı anlamına gelmemektedir zira Nesîmî de diğer Hurufiler gibi harf ve sayı kombinasyonlarını sıklıkla kullanmaktadır. Nesîmî'nin bu kullanımlarından örnekler görmek için bk. Nesîmî, S. (2016). *Hakikatlere giriş [Mukaddimetü'l-Hakâyık]*. Usluer, F. (Haz.). Revak Kitabevi.

hadislerde geçen kavramların neredeyse tamamını⁵⁶ (ve bazen de Tevrat ve İncil'in belli pasajlarını) bu harf ve sayı kombinasyonuna tabi tutarak metnin bâtınında saklı olan anlamı bulma çabasına girişmektedir. Bu usul, Hurufiliğin bâtinî bir okuma biçimi olduğunu da ortaya koymaktadır. Örneğin Nesîmî, Kur'an'da 28 peygamberin isminin zikredilmesi ile 28 harf arasında ilişki kurarak bunu, tüm peygamberlerin bir ve aynı olduğuna delil olarak göstermektedir (2016: 16). Bu okuma biçimi, Kur'an-ı Kerim'in lafzi anlamı dışında yorumlanması çerçevesinde tipik bir bâtinî tevil olarak yorumlanabilir.

Fazlullah Esterâbâdî, bir kavramı sadece kavrama ait harfleri kullanarak ele almamakta bazen kavramla ilişkili şeylerin anlamlarını da işin içine katmaktadır. Örneğin cuma gününü ele alırken cuma gününün haftanın yedinci günü olmasını ön plana çıkarmaktadır ki 7 rakamı Hurufiler için ebî hatları ve daha birçok Hurufi remizi işaret etmesi bakımından önemlidir. Fazlullah Esterâbâdî, kâinat altı günde yaratılırken bu aşamada Âdem ile Havva'ya şekil verildiği, yedinci gün olan cuma günü de onlara ruh üflendiğini belirtmekte ve bu nedenle cuma gününü hayat günü olarak kabul etmektedir (Ballı, 2010: 85-86).⁵⁷ Böylelikle Fazlullah Esterâbâdî'nin düşüncesinde kavramlar, muhakkak surette harf ve sayı kombinasyonları içinde yeniden yorumlanarak izah edilmektedir.

Allah'ın ve insanın ontolojik konumları dayanak olmak üzere Hurufiler; vech (insan yüzü) başta olmak üzere insanın uzuvları, peygamberler, abdest, ezan, gusül, namaz, zekât, Deccal, Ye'cûc ve Me'cûc, İsrâfil, sırat köprüsü, cennet ve cehennem gibi çok çeşitli kavramları harfler ve sayılar bağlamında yeniden yorumlamaktadır. Hurufilerin bu şekilde yorumlamadığı ayet hemen hemen yok gibidir. Sâdık Kiyâ'ya göre Fazlullah Esterâbâdî, kendi eseri olan *Câvidânnâme*'nin bir Kur'an tefsiri olduğunu ileri sürmektedir (Kiyâ, 1330 hş.: 34, aktaran Aksu, 1993: 7-178). *Câvidânnâme*'yi tetkik eden Usluer de bu görüşe katılmaktadır (2009: 12). Eser incelendiğinde, Kur'an'ın birçok ayetinin bir veya birkaç defa tevil edildiği ve

⁵⁶ Bunun yanında Fazlullah Esterâbâdî'nin gördüğü rüyalar ile Fazlullah Esterâbâdî'ye tabir ettirilen rüyalar da Hurufilerce önemli kabul edilen bilgi kaynakları arasındadır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Usluer, 2011: 134-145). Ancak Fazlullah Esterâbâdî'nin bu rüyaları yorumlarken harf ve sayı kombinasyonlarına başvurması ilginçtir.

⁵⁷ Fazlullah Esterâbâdî'nin cuma günü ile Âdem arasındaki ilişkiye bakışı hakkında bk. (Esterâbâdî, 2012: 39).

Hurufi bir bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir ki bu bakımdan Kiyâ ve Usluer'in tespitleri yerindedir. Bu tür bir tefsire; “Hz. Adem ve Havva'nın yedikleri ‘yasak meyve’nin ‘hiçbir şey yememek’ ile tevil edilmesini veya ‘Yayılmış ince deri üzerine, satır satır yazılmış kitaba’ (TÛR 52:2-3) ayetindeki ‘yayılmış ince deri’nin ‘yüz’, ‘satır satır yazılmış’ olmasını da ‘yüzde bulunan hatlar’la (kast edilen kullardır) tevil edilmesi” örnek verilebilir (2009: 12). Ayetlerde geçen lafızların hem gerçek hem yan anlamları ve bazen de kelimelerin metin içindeki konumu kullanılarak yapılan bu tür tefsirlerin yanı sıra Hurufiler, ayetlere her açıdan çeşitli harf ve sayı kombinasyonları uygulayarak da anlam çıkarmaya çalışmaktadır. Meselenin iyi anlaşılması açısından, Yusuf kıssasının bir bölümünün Hurufilerce tefsir edilişi buna örnek verilebilir:

“Mısır hükümdarı bir gün rüyasında 7 cılız ineğin 7 semiz ineği yediğini, 7 yeşil başak ve 7 kuru başak görür. [YÛSUF 12:43] Hükümdar bu rüyayı tabir ettirecek birini arar ve Yusuf, hükümdarın bu rüyasını şöyle tabir ederek zindandan kurtulur: “Yedi yıl eskisi gibi ekeceksiniz, biçtiklerinizi başağında bırakınız, biraz yiyeceğinizden başka. Sonra onun arkasından yedi kurak yıl gelecek, önceki biriktirdiklerinizin biraz saklayacağınızdan başkasını yiyip bitirecek. Sonra da onun arkasından yağışlı bir yıl gelecek ki, halk onda sıkıntıdan kurtulacak, (mahsulleri) sıkıp faydalanacak.” [YÛSUF 1 2:47-49]

Cavidî'ye göre ayetteki 7 yeşil başak Züleyha'nın hatlarından, yani 7 ümmî hattan, 7 kuru başak da Yusuf'un veçhinde gelen ebî hatlardan kinayedir. Toplam 14 başak vardır ve başak burcuna işaret eder. Diğer 7 semiz ve 7 cılız inek toplamındaki 14 inek de sevr (boğa) burcuna işaret etmektedir. Bunların mahalleriyle birlikte toplamı 28, istiva hattı geçtikten sonra da 32 hat zahir olmuş olur. [Şerh-i Pencâh Pâye, cd 29663] Hz. Yusuf bu rüyayı 7 yıl bolluk ve 7 yıl kuraklıkla yorumlar. Yıl ise feleğin hareketinden ibarettir ki, bu rüyada inek ve başak suretinde görünmüştür. Nitekim burçlardan biri başak ve diğeri de boğadır. [Muhabbetnâme-i İlâhî, cd 0 1 3) Ayrıca daha önce gösterdiğimiz gibi, feleğin 360 derecesinden de 28 ve 32 ilahi kelimenin, dolayısıyla hatların görüldüğünü de burada zikrederim.” (2009: 341-342).

Görüldüğü gibi Hurufilerde harfler, varoluşu ve bütün bir felsefeyi açıklamanın yardımcı bir unsuru olmaktan ziyade düşüncenin merkezindedir. O hâlde, Hurufilerce harflere neden bu kadar önem atfedilmektedir? Ya da varoluşu açıklarken kullanılan epistemolojinin merkezinde niçin harfler vardır? Hurufiliği diğer “harfçi” düşünce ve inançlardan ayıran bu temel husus çerçevesinde harflere

atfedilen anlam nedir? Hurufi düşüncesini tam olarak kavrayabilmek için bu sorulara cevap aranması önemlidir.

Ses ve seslerden ortaya çıkan harflerin kutsallığı meselesi, antik uygarlıklardan günümüze, yaratılışın sesle olduğuna dair inancın perçinlediği bir merakın konusu olagelmıştır. Usluer, Hurufiliğin harflerle ilgili yaklaşımlarının diğer “*harfçi*” gelenek ve düşüncelerle benzerliklerinin olduğunu kabul etmekle birlikte bu hususu harflerle ilgilenen diğer kişi ve gruplardan ayırmak gerektiğini söylemektedir (2009: 107). Tarihte ortaya konan harfçi yaklaşımları ele alan Usluer, Hurufilikle diğer harfçi yaklaşımlar arasındaki benzerlikleri ortaya koyduktan sonra Hurufilerde harflerin (veya kelamın/sözün) önceliği bağlamında “*ontolojik*” bir önceliği olmadığını ve bunun da Hurufiler için ayırıcı bir nokta olduğunu belirtmektedir (2009: 112-113). Yine Usluer’e göre Hurufiler, harflere karşılık geldiği varsayılan sayısal değerlerden çok, alfabedeki harf sayısının toplamı olan 28 ve 32 sayısını esas almaktadır. Dolayısıyla Hurufiler, harflerin tamamını bir bütün olarak değerlendirmekte ve bunu, varlığın (mevcudatın) 28 ve 32 harf üzerinden gösterilmesi şeklinde telakki etmektedir (2009: 118). Harflerin şekilleri üzerinden de bir karşılaştırma yapan Usluer, harf şekillerine yaklaşım konusunda Hurufilerle diğer harfçi yorumlar arasındaki benzerliğin oldukça sınırlı olduğunu savunmaktadır (2009:121). Son olarak harflerin kendi aralarındaki üstünlükleri bağlamında da Hurufilerin (bir kısmı hariç çoğunun) harfler arasında derece farkı ve hiyerarşiyi kabul etmediğini ve bu noktada da diğer harfçi yorumlardan ayrıldığını belirtmekte ve farkların sadece bunlarla sınırlı olmadığını savunarak (2009: 123-124) bu konudaki değerlendirmesini sürdürmektedir. Bu konuda en ayrıntılı tetkiki Usluer yapmıştır. Usluer’in ayrıntılı şekilde tahlil ederek ortaya koyduğu bu yaklaşım, çoğu araştırmacı tarafından da kabul görmektedir ancak bu ilişkinin yeteri kadar takdir edildiğini söylemek hâlâ zordur. Bu konuya ilişkin olarak Köprülü’nün mutasavvıflarda görülen harflerin esrarına olan inancın Hurufilikten tamamen ayrı olduğunu söylediğini eklemekte fayda vardır (1976: 331).

Harfler ve sayılar üzerinden Tanrı’yı, evreni ve insanı anlama ile bu kavramları yorumlama çabası, Hurufilik düşüncesinin ayırt edici özelliğidir. Gerek Fazlullah Esterâbâdî’nin gerek diğer Hurufilerin eserleri incelendiğinde Hurufilikte meselelerin

bu çerçevede ele alındığı görülebilmektedir. Tam bu noktada, Hurufiliğin bu yaklaşımının ve Hurufilerin ortaya koyduğu düşüncenin özgün bir yanı var mıdır? sorusu akıllara gelmektedir. Hurufiler bir geleneğin salt devamcısı mıdır yoksa bu geleneğe yeni ve özgün kavramlar, yaklaşımlar ve bakış açıları katmış mıdır? Bu sorulara aranacak cevaplarla birlikte bu hususların derinlemesine kavranabileceği umulmaktadır.

1.4. Hurufiliğin Kaynakları ve Özgünlüğü Meselesi

Hurufilik, köklü bir düşünce geleneğinin bulunduğu Tarihî Horasan, Tarihî Azerbaycan ile günümüz İran'ı olarak çizeceğimiz bir coğrafyada ortaya çıkmış, gelişimini ise daha çok Tarihî Azerbaycan ile Anadolu sahasında sürdürmüştür. Kurucusunun karizmatik ve mistik kişiliği sayesinde kısa sürede çeşitli merkezlerde taraftar toplamış olan Hurufilik, düşünce tarihinde iz bırakmayı başarmış bir akım olarak dikkat çekmektedir. Bu anlamda Hurufiliğin hangi geleneğe dayandığı meselesinden önce, onun gelenekten beslenmekle birlikte (her ne kadar literatürde özgünlüğü hususunda azalan düzeyde bir tartışma bulunsa da) özgün bir düşünce sistematiğine sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir (Usluer, 2009: 177). O hâlde Hurufiliğin özgünlüğü hangi parametrelere göre ele alınabilir?

Hurufilik, felsefesini harfler ve harflerin altında yatan anlamlar üzerine kurmuş olması ile hemen hemen bütün kavramları kurmuş olduğu harfler sistematiği üzerinden açıklaması bakımından farklı bir düşünce sistematiği geliştirmekte, bu veçhile kendisinden önce gelen benzer düşünce akımlarından ayrılmaktadır (2009: 178). Hurufiliğin özgün düşüncesi, yine de bağlı bulunduğu uzak veya yakın kültürel havzadan kopuk değildir. Aksine Hurufilik, gelenekten önemli ölçüde beslenmiştir. Ancak bu durum, Hurufiliğin ortaya koymuş olduğu düşüncelerdeki yenilikleri ve özgünlüğü yadsımayı gerektirmez. Hurufiliğin özgünlüğünün ayırt edici noktası, her olguya harfler ve sayılar üzerinden yaklaşması ile harflerden yola çıkarak ortaya konan sayısal değerleri, düşüncesinin özü olarak takdim etmesi ve bunu Tanrı-evren-insan anlayışını da içerecek şekilde gerçekleştirmesidir. Bu çerçevede izah edilmeyen bir yaklaşım Hurufiler için anlamlı bir sonuca matuf değildir, denebilir. Hurufiliği özgün bir düşünce olarak tavsif etmenin dayanağı budur. Bu yaklaşımıyla Hurufilik, diğer bütün harf ve sayı gizemciliğine dayanan düşüncelerden ayrılmaktadır.

Bu bağlamda ele alınması gereken önemli bir husus da Hurufiliğin beslendiği kaynaklar konusunda yapılmış çalışmaların bir kısmında toptancı bir yaklaşımın benimsendiğinin görülmesidir.⁵⁸ Tarih boyunca harflere ve sayılara mistik, felsefi veya bilimsel önem atfeden neredeyse bütün anlayış ve düşüncelerin “*toptan bir şekilde*” Hurufiliğin kaynakları olarak açıklanması ya da bunların tamamına “*Hurufilik*” denmesi sağlıklı bir yaklaşım değildir. Salt benzeşimden yola çıkarak sonuç çıkarmanın metodolojik açıdan hatalı ve bilimsel olmaktan uzak olduğu gerçeğinden hareketle bu konuda gösterilecek dikkatin meseleyi doğru anlamının ön şartı olduğu belirtilmelidir. Kaldı ki bir fikir, inanç veya disiplin kendisinden önce gelen birçok düşünce ve akımdan etkilense de bu durum, söz konusu düşüncelerin özgün olmadığı veya yeni fikirler ortaya koymadığının kabulünü gerektirmemektedir. Hurufiliğin de kendisinden önce gelen birtakım düşünce, gelenek, inanç ve kişilerden etkilenmiş olması vakıadır ve bu durum tabiidir. Ancak bu durumun Hurufiliğin özgün bir düşünce oluşuna halel getirmeyeceği açıktır.

Denebilir ki yazının icadından bu yana harfler ve sayılar, insanlığın çeşitli yönlerden ilgisini haiz olmuştur. Mezopotamya ve Mısır uygarlığından Hint ve İran uygarlığına, Antik Yunan felsefesinde Yahudi ve Hıristiyan geleneğine uzatılabilecek geniş bir yelpazeye yayılan bu ilgi, İslam düşünce geleneği içinde de kendisine yer bulmuştur. Yazıyı kullanan ilk uygarlıklardan bu yana yazıya kutsallık atfedildiği görülmektedir (Fischer, 2022: 82). Örneğin Mısır yazısını tanımlamak için kullanılan Yunanca hiyeroglif kelimesinin “*kutsal oyma*” anlamına gelmesi, Antik Yunanlılar tarafından yazıya yüklenen kutsal anlamın göstergesi olarak değerlendirilebilir (2022: 86). Antik Yunanlıların harflere sayısal değerler vererek kehanetlerde bulunduğu bilinmektedir (Ballı, 2010: 13).⁵⁹ Ayrıca Antik Yunan filozoflarının sayılar arasındaki uyumdan yola çıkarak sayılar ve kavramlar arasında birtakım ilişkiler kurduğu aktarılmaktadır. Örneğin Aristoteles, 4 sayısını ilk kare sayı yani eşit faktörlerin sonucu olmasından dolayı adalet ile ilişkilendirmektedir (Schimmel, 1998: 26). Yine Mısır, Hint ve Mezopotamya uygarlıklarında kelamın (sözün) ve harflerin kutsal anlamları olduğu vakidir (Usluer, 2009: 107). Yahudi

⁵⁸ Örnek için bk. (Kansızoğlu, 2003).

⁵⁹ Hurufiler, harf ve sayılarla kurduğu sistematığı kehanet veya tılsım amacıyla kullanmamıştır (Usluer, 2009: 126).

Kabala geleneği ise Tanrı'nın yaratıcı kudretinin İbrani alfabesinin 22 harfinde saklı olduğunu ve her harfin nümerolojik bir karşılığı olduğunu vazedmektedir (Booty, vd., 1986: 20).⁶⁰ Erken Hristiyanlık döneminde gnostik grupların Kabala düşüncesine benzer bir yöntemle yılın 365 gün ve haftanın 7 gün olmasından yola çıkarak Tanrı'nın saklı adını bulmaya soyundukları aktarılmaktadır (Usluer, 2009: 115). Felsefesini insanın bir şekil “*vecd*” hâlinde Tanrı ile birliğe ulaşması üzerine kuran Yeni Platonculuk (Şenel, 2013: 424), ezeli kudretin (Tanrı'nın) önce kelam (söz) olarak kendini gösterdiğine ve ardından harf, nutuk ve beyan olarak tecelli ettiğine ilişkin bir düşünce geliştirmiştir (Usluer, 2009: 108). İslam felsefesine çok erken bir dönemde etki etmeye başlayan Yeni Platonculuğun⁶¹ ise Ya'küb b. İshak el-Kindî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi önemli isimlerle İhvân-ı Safâ gibi düşünce ekolleri üzerinde ciddi etkilerde bulunduğu bilinmektedir (Şenel, 2013: 426).

Harflerle ilgilenme eğilimi, İslam düşünce geleneğinde ayrı bir disiplin olarak da ele alınmıştır. Genel olarak “*ilm-i huruf*” olarak bilinen bu gelenek, daha çok harflerin taşıdığı okült⁶² anlamlara odaklanması bakımından dikkat çekmektedir (Bozhüyük, 1998, 398). İslam'ın erken dönemlerinden beri birçok âlim, mutasavvif ve filozof, harflerle (harflerden bazen kelimeler de kastedilmektedir) gerek bilimsel gerek

⁶⁰ Sayıların nümerolojik karşılığı, İslam geleneğinde “*ebcet*” olarak bilinmektedir.

⁶¹ III. yüzyılda ortaya çıkan ve hem dönemini hem sonrasında İslam düşüncesini de etkileyen Yeni Platonculuk (Ya da Yeni Eflâtunculuk), Büyük İskender'in kurduğu İskenderiye şehrinde doğup gelişen İskenderiye felsefesinin temsilcilerinden olan Plotin (Plotinus) tarafından öne sürülen düşüncelere dayanan bir felsefe okuludur. Philo, Eflâton, Aristo, Stoacılar ve Pisagorcular gibi kaynaklarla beslenen bu felsefe okulu, üç temel mesele etrafında aradığı cevaplarla özgün bir felsefe geliştirmiştir: Tanrı/bir, akıl ve nefis. Tanrı'yı “*mutlak bir*” veya “*ilk sebep*” olarak ele alan bu felsefi sistem, her şeyden önce gelmesi hasebiyle Tanrı'yı ilk fail olarak görmektedir. Tanrı ve evren arasına yerleştirdiği akıl ve nefis olgularını ise evrenin oluşum ve düzeni aşamalarındaki fonksiyonlar olarak ele almaktadır. Bu düşüncenin kurucusu olan Plotin'e göre felsefenin nihai amacı Tanrı'da bir olmaktır. Bunun yolu ise “*vecd*” ile mümkün olmaktadır. İnsanın temel eğilimi “*mutlak*”a doğru ilerleme şeklinde olmalıdır. İskenderiye, Suriye, Atina ve Bergama gibi yerlerde yayılıp etkisini sürdüren bu felsefe okulunun İslam dünyasına intikali ise Aristo'ya mâl edilen *Eşûlûcyâ* ve *Theologia Aristoteles* adlı kitap vasıtasıyla gerçekleşmiş ve İslam dünyasında Ya'küb b. İshak el-Kindî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi birçok düşünür ile İhvân-ı Safâ gibi okulları etkilemiştir. Bu düşünürler ve düşünce okulları, Yeni Platonculuktan faydalanmak suretiyle Tanrı ve evren ilişkisine yönelik yeni fikirler ortaya koymuştur. Örneğin Fârâbî, bu düşünceden istifade ederek “*kozmetik akıllar teorisini*” geliştirmiş, İbn Sînâ ise Yeni Platoncu “*sudûr teorisini*” olgunlaştırıp yaygınlaştırmıştır. İshrâkî felsefenin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî de bu felsefe okulundan beslenen yeni yaklaşımlar öne sürmüştür (Şenel, 2013: 423-427).

⁶² Okültizm, doğaüstü güçlere inanan ve bu güçlerden medet uman, genellikle büyücülükle iç içe geçmiş inanışları ifade eden bir terimdir. Simya, büyü, fal okları gibi çeşitli araçlarla bazı bilgileri elde edinmeyi, gelecekle ilgili kehanette bulunmayı veya insanların davranışlarını etkilemeyi ifade eden Okültizm, Yahudi Kabala geleneğine ve bazı Helenistik kaynaklara dayandırılan eski bir geçmişe sahiptir (Gilbert, 2023).

mistik anlamda ilgilenmiştir. Örneğin büyük İslam filozofu Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eseri, Aristo'nun *Metafizika*'sını şerh etmek amacıyla yazılmış ve daha çok dil felsefesi ile ilgili problemlere ağırlık vermiştir (Kaya, 1995: 158). Eserinde, 33 fasıl hâlinde ele aldığı birçok kavrama çeşitli izahlar getiren Farâbî, kavramların "*mevcûd (varlık)*" ile ilişkilerine özel bir önem vermiştir.⁶³

Tam burada, İslam varlık felsefesinden bahsetmekte fayda vardır. İslam varlık felsefesi⁶⁴ ve kelam ilmi, varlık problemi etrafında gelişmiştir. Varlığın mahiyeti üzerinden mantıksal ve dinî önermelerin ele alındığı bu alan, Allah ile mevcudat (bütün bir varlık ve bu varlığın bir cüzü olan insan) arasındaki ilişkiyi problemin odağına yerleştirmiştir (Kaya, 2013: 140). İlk mutasavvıflardan beri varlık, varlığın mahiyeti ve tecellisi gibi hususlar Allah'ın bu kavramlarla ilişkisi çerçevesinde ele alınmış ve neticede ortaya birçok tasavvufî ekol çıkmıştır. İslam düşünce ve irfan geleneğinde birçok isim, bu alanda öne çıkmıştır.⁶⁵ Sistemini bu felsefenin ve bu isimlerin de sorduğu sorulara aradığı cevaplarla kuran Hurufilik, bazen bunlara benzer cevaplara ulaşmış bazen farklı cevaplar bulmuştur.

Tasavvufa bakıldığında ise "*sahv (sekr)*"⁶⁶ geleneğinin kurucusu kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin Allah'tan başka her şeyin yok olacağını ve menşei Allah'a dayanan eşyanın (varlıkların) O'nun görüntüsünden ibaret olduğunu vazedilen bir tasavvuf düsturu ortaya koyduğu görülmektedir (Knysh, 2020: 67). Bu konuda Hurufiler de benzer bir görüşe sahiptir. Hurufilere göre "*eşya, Allah'ın kelamının mazharıdır ve Allah mülkün sahibidir. Mülk sahibinden, sahip mülkünden ayrılamaz. Eşyanın hakikati Hak'tır. Eşyayı, Allah'ın aynı bilmek gerekir.*" (Usluer, 2009: 236). Bağdâdî'de, nefsî terbiye neticesinde insanın tekrar Allah'ta bekâ olma şeklinde tasavvur edilen insan ve Allah ilişkisi (Knysh, 2020: 68) Hurufilerde, Allah'ın

⁶³ Örneğin Fârâbî, ele aldığı kavramlardan biri olan "*şey*" kelimesini şu şekilde irdelemektedir: "*Biz 'bu şeydir' dediğimizde onunla bir mahiyeti bulunanı kastederiz. Kuşkusuz mevcut, ancak nefsin dışında bir mahiyete sahip olana söylenir ve yalnızca tasavvur edilen bir mahiyete söylenmez. Bu anlamda şey, mevcuttan daha genel olmaktadır. Mevcut doğru önermeye söylenir, ama şey ona söylenmez. Çünkü biz, 'bu önerme bir şeydir' deyip de bununla önermenin doğru olduğunu kastedemeyiz, aksine onun bir mahiyeti olduğunu kastederiz. 'Zeyd, adil olarak mevcuttur' deriz ama 'Zeyd adil olarak şeydir' demeyiz.*" (2008: 66).

⁶⁴ İslam varlık felsefesi klasik literatürde "*vücûd*" olarak isimlendirilmektedir.

⁶⁵ Ma'rûf-i Kerhî, Zünnûn el-Mısrî, Sehl et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Abdülkâdir-i Geylânî, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, Ahmed b. Ali el-Bûnî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî bu isimlerden bazılarıdır (Bozhüyük, 1998: 399).

⁶⁶ "*Sahv*" kavramı için bk. (Kartal, 2009: 241-244).

kelimelerinin zuhuru olan insan veçhindeki harfleri müşahede ederek bu seviyeye varma şeklinde telakki edilmektedir. Dolayısıyla insan veçhinde Allah'ın kelimelerini müşahede edemeyenler, bu mertebeye ulaşamamış kabul edilmektedir. Sahv geleneğinin bir diğer önemli mutasavvıfı olan Bâyezîd-i Bistâmî, şu çarpıcı sözlerle Allah-insan ilişkisinin fenâ hâlinin etkileyici bir örneğini sunmaktadır:

“O’na ayne’l yakîn ile nazar kıldım ve O’na ‘Bu kimdir?’ dedim. O da ‘Bu ne Ben ne de Benden gayrısı. Benden başka ilâh yoktur’ buyurdu. Sonra beni hüviyetimden sıyrıp Hüviyetine kattı... Sonra ben ... O’nunla Kendi lütuf lisanıyla konuşarak şöyle dedim: ‘Seninle olan nasıl benimle oluyor?’ O dedi ki ‘Ben seninle Seninim: Senden gayrı ilah yok.’” (Knysh, 2020: 68).

İşrâkî felsefenin⁶⁷ kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdi’de (el-Maktûl) ise varlık, yani Allah “*nur*” olarak telakki edilmekte ve varlık, nurla ilişkilendirilmektedir (Schimmel, 2001: 258).⁶⁸ Onun düşüncesinde Allah, “*nurlar nuru*” olarak kabul edilmekte ve buna göre O’nun ışması, varlığı meydana getirmektedir (Kutluer, 2010: 38-39).

Hallâc ve Arabî, varlığı harflerle ilişkilendirmeleri bakımından dikkat çekmektedir. Hallâc, *Kitâbü’l-Ṭavâsîn* adlı eserinde harflerin şekillerinden yola çıkarak varlık, başlangıç, son ve egemenlik gibi kavramları yorumlamaktadır (Mansur, 2002: 35). Hallâc’ın “*enelhak*” düsturu, Tanrı’yı zamansız bir konuma yerleştirmekte ve Tanrı’nın ezeli oluşuna vurgu yapmaktadır. İnsan, belirli bir vecde ulaştığında ise Allah’la deyim yerindeyse hemhâl olmakta ve “*enelhak*”kı söyleme “*hakkına*” erişmektedir. İnsanın bu aşamadaki doğası, Âdem’in yaratılışında tezahür etmekte ve artık Âdem, “*hüve*” yani “*O*” olmaktadır (Schimmel, 2001: 84). İbnü’l-Arabî de anlamın Allah tarafından harflerin içine gizlendiğini (2007: 129) belirterek harfleri ilahî ve beşerî gibi mertebelere ayırmakta ve mertebeler içinde de harf gruplarını feleklerle daha sonra ise bu felekleri belli kavramlarla ilişkilendirmektedir (2007: 138-144). Harfleri gruplandığı bu mertebeleri, Hurufilere benzer şekilde belirli bir referans sistemini esas alarak matematiksel işleme tabi tutmakta ve çıkan sonuçların bir kavrama işaret ettiğini belirtmektedir:

⁶⁷ Şehâbeddin es-Sühreverdi’nin fikirleri etrafında kurulan mistik ve teosofik bir felsefe olan İşkrâkiyye, bilginin kaynağı olarak rasyonalist bir bakışı temel alan Meşşâî filozoflarına karşı mistik tecrübe ve sezgiyi ön plana çıkaran bir felsefi düşünce biçimidir. İşkrâkiyyun düşüncesinde bilgi; keşf, zevk ve hads gibi sezgisel kanallarla mistik bir tecrübenin içine girebilmiş kişilere ulaşabilir. Bu yönüyle İşkrâkî felsefe, tipik bir doğu sezgiciliği olarak telakki edilebilir (Kaya, 2001: 438-439).

⁶⁸ el-Maktûl’de bu düşüncenin Yeni Platonculuk’tan beslenerek geliştiği söylenebilir.

“Beşerî mertebe üç mertebeye ayrılır: Mülk mertebesi, melekût mertebesi ve ceberut mertebesi. Bu mertebelerin her birisi üçe ayrılır. Böylelikle toplamı dokuzdur. Üç şahadet mertebesini alıp İlâhî ve beşerî mertebelerin bileşimi olan altıyla çarparsan on sekiz meydana gelir. Ya da onu, kendisinde üç Hak mertebesinin üç yaratılış mertebesini meydana getirdiği takdir edilmiş altı gün (ifadesinde geçen altı) ile çarparsan on sekiz meydana gelir. On sekiz ise meleğin varlığıdır. Hak içinde böyle hareket edersin.” (2007: 144).

Fusûsü'l-Hikem adlı eserinde ise İbnü'l-Arabî, “kûn (ol)” emriyle varlığın meydana geldiğini ve Hakk'ın mahiyetinin kûn suretinde indiğini belirterek (1992: 189) Hakk'tan neşet eden harfleri varlığın temeli olarak görmektedir ki Hurufiler de meseleyi buna yakın bir şekilde ele almaktadır (Usluer, 2009: 111). İbnü'l-Arabî'nin *Miftâhu'l-Cefri'l-Câmi* adlı eseri, özellikle bu konuya hasredilmiştir (Mélikoff, 2010: 174). Hurufilikte insan yüzüne verilen önem İbnü'l-Arabî'de de görülmektedir. *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinde İbnü'l-Arabî, Allah'ın suretlerden Âdem'in suretini seçtiğini ve onu ilahi surete göre izhar ettiğini (2007: 175) belirtmektedir. Buradan yola çıkarak İbnü'l-Arabî'de suret kavramına yüklenen anlamın ilahi mazharın tecelligâhı olması bakımından Hurufilik düşüncesine oldukça yakın olduğu savunulabilir.⁶⁹

İnsanı düşüncesinin merkezine alan ve bu çerçevede din, felsefe ve bilimi neredeyse aynı ölçüde muteber kabul eden bir fikrî çerçeveye sahip olan İhvân-ı Safâ ekolü ile Hurufiliğin insan düşüncesi arasında paralellik kurulabilir (Uysal, 2000: 22-2). İnsana bakış dışında, İhvân-ı Safâ'nın Hurufilikle paralellik gösteren bir diğer yönü ise tıpkı Hurufiler gibi 28 harf ile çeşitli varlıklar ve kavramlar arasında bağlantı kuran bir düşünceye sahip olmasıdır. Örneğin 28 harfle ayın 28 menziline, vücuttaki 12 delik ile 12 burcu ilişkilendiren İhvân-ı Safâ düşüncesi bu bağlamda Hurufilikle benzerlik göstermektedir, denebilir (Usluer, 2009: 117). Ancak Hurufiler, harfleri bütün bir düşüncenin merkezine koymaları yönüyle İhvân-ı Safâ'dan ayrılmaktadır. İhvân-ı Safâ düşüncesindeki harfçi öğeleri inceleyerek onu Hurufilikle karşılaştıran Bozkurt da Hurufilikle İhvân-ı Safâ arasında benzerlikler bulunmakla birlikte İhvân-ı Safâ'da bir tür harf gizemciliği bulunduğunu belirterek bu bağlamda iki gelenek arasında benzerlikten öteye gidilemeyeceğini savunmaktadır (2018: 291). Buraya

⁶⁹ “Suret” kavramına ilişkin vahdet-i vücûd düşüncesinde kendisine yer bulan bu yaklaşım, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin “suret” kavramı çerçevesinde “insan” a bakışını besleyen kaynaklardan biri olmuştur. İleride bu konuya ayrıntılı olarak değinilecektir.

kadar anlatılanlardan yola çıkarak şu husus da vurgulanmalıdır ki Fazlullah Esterâbâdî'nin ve diğer Hurufilerin bu düşüncelerden haberdar olmadığını veya esinlenmediğini kesin olarak söylemek de doğru değildir. Yukarıda bahsi geçen irfânî ve felsefî geleneklere ait düşünceler çerçevesinde kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse özellikle Hurufiliğin “*insan*” kavramına olan yaklaşımının belli oranda irfânî ve felsefî gelenekten beslendiği çıkarımında bulunulabilir.

Müteşerri olmayan bazı Şii kollarında da harf ve sayı gizemciliği önemli bir literatüre sahiptir. Harflerin mistik anlamları ve sırlarıyla ilgilenen bu literatüre “*cefr*” denmektedir. Özellikle bazı gâlî Şia gruplarında benimsenen “*ilm-i cefr*” düşüncesine dayanarak bu gruplar, harfler ve varlık arasında ezoterik ilişkiler kurmaktadır. Yukarıda kısaca bahsi geçen Şii Gâliyye ekollerinden Mugîriyye fırkasının kurucusu olan Mugîre b. Saîd el-İclî'nin harfler konusunda ilginç görüşleri vardır. Harfleri organlara benzeten İclî, örneğin ayakları “*elif (ل)*” harfine, gözleri ise “*ayn (ع)*” harfine benzetmektedir. Varlık ve yaratılış konusunda da çeşitli görüşleri olan İclî, Allah'ın mevcudatı yarattığı sırada en büyük ismi söylediğini belirtmektedir. Bu görüşünü de “*Rabbinin yüce adını tespih et*” (Kur'an: 87-1) ayetine dayandırmaktadır. Tucker, bunun Kur'an'ın ilk büyük tevili olduğunu savunmaktadır (1982: 211-212). İclî'nin harflerle organlar arasında bir çeşit benzeşim kurarak anlamlar çıkarması ile Kur'an'ı tevil etmesi, birebir olmasa da Hurufilikle benzeşmesi açısından dikkate değerdir.

Harflerin ve sayıların önemi dışında insan yüzünün ilahi mazharın tecelligâhı olması meselesine Hurufilerle ortak bir ilgi göstermiş ve Hurufilikten önce gelişmiş olan Hulmâniyye düşüncesi de oldukça dikkat çekicidir. Ebû Hulmân ed-Dımeşkî tarafından ortaya atılan fikirlerde dikkat çekici olan nokta, Allah'ın her güzel surete (yüze) hulûl ettiği düşüncesidir (Sinanoğlu, 2005: 69). Ancak Hulmâniyye, bu fikrini insan yüzünde harflerin belirmesi şeklinde ele almamakta ve bu bakımdan Hurufilikten ayrılmaktadır. İslam'ın ilk dönemlerinde vech (daha ziyade vechullah) konusunda fikir ortaya atan bir diğer kişi de Beyaniyye olarak bilinen mezhebin kurucusu olan Beyân b. Sem'ân'dır. O, Allah'a organlar nispet etmiş ve “*O'nun vechinden (zâtından) başka her şey helâk olacaktır.*” (Kur'an: 28-88) ayetinden yola çıkarak Allah'ın yüzünden başka her şeyin yok olacağına ilişkin bir görüş ortaya koymuştur. (Gölcük, 1992: 28). İnsan yüzünde genel bir kutsallık

gözlemlemediğimiz düşüncesinde, Hurufilerle benzeşim bulmak ise bu nedenle zordur ancak bu durum, bir etkileşim olmadığı anlamına gelmemektedir.

İnsanın ulûhiyeti düşüncesini savunması bakımından dikkate değer bir diğer akım da Mukannâiyye'dir. Ebû Müslim Horasânî'nin başlattığı harekete katılan biri olan Mukanna' el-Horasânî tarafından ortaya atılan bu görüş, insanın ulûhiyetini savunmaktadır (Öz, 2020: 124). Mukanna' el-Horasânî'nin ele alınan bağlamında bir diğer dikkat çekici iddiası, ilahlık ilanından sonra yüzünü kimsenin görmeye dayanamayacağını iddia etmesidir (Yoncalık, 2019: 55-56). Ancak bu görüş, Hurufilikle herhangi bir benzerlik taşımamaktadır zira Hurufilik, yüzün görünmemesine ilişkin özel bir vurguya sahip değildir. Mukanniye ile Hurufilik arasında ulûhiyet ve insan yüzü gibi kavramlar üzerinden bir benzeşim kurulabilir görünse de dikkatli bakıldığında, bu iki düşünce arasında benzeşim veya etkileşimden bahsetmenin zor olduğu görülmektedir. Her iki düşünce, olsa olsa aynı kavramları ele almaları ve ulûhiyete atıf yapmaları bakımından benzeştirilebilir. Kaldı ki Mukanniye, helal ve haramları önemsemeyip namaz, hac, oruç gibi ibadetleri kaldırması bakımından (Avcu, 2013: 368) da Hurufilikten ayrılmaktadır.

Bu cümleden olmak üzere Sebeiyye, Beyâniyye, Muğiriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Hulûliyye, Hulmâniyye, Mukanniyye, Azâfira, Hişâmiyye, Yûnusiyye, Müşebbihe, İbrahimiyye, Hâbitiyye, Kerrâmiyye⁷⁰ gibi ulûhiyeti savunan görüş ve mezhepler ile Hurufilik arasında ilgilendiği konular bakımından ortak noktalar bulunduğu vakidir. Ancak yukarıdaki izah ve kıyaslardan yola çıkarak Hurufilik ile bahsi geçen görüş ve düşünceler arasında benzer noktalar konusunda doğru bir kanaate varmak için her bir olguyu tek tek ve derinlemesine incelemek gerektiği açıktır. Ayrıca bu alanda basit benzerliklerden yola çıkarak peşin hüküm vermenin doğru olmadığı savunulabilir. Buna mukabil, Hurufiliğin İslam düşünce geleneğine tamamen yabancı bir düşünceyi vaz etmediği de ortadadır. Tekrar vurgulamak gerekmektedir ki Hurufilik, düşünce geleneğine olan özgün katkısını bu gelenekten beslenerek sunmuştur.

⁷⁰ Yukarıda bu düşüncelerin tamamına yer verilmemiş, sadece öne çıkan ve dikkat çekici noktalar ele alınarak genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Bu görüşler hakkında genel bilgi edinmek için DİA'daki ilgili maddelere bakılabilir.

Varlık problemi, Allah'ın mahiyeti, Yaratıcı ile insan arasındaki ilişki gibi kadim meseleler gerek İslam düşünce tarihi gerek genel düşünce tarihi boyunca ele alınan konular olagelmıştır. İslam düşünce tarihi, bu konuya ilişkin kayda değer bir literatür geliştirmiş ve çeşitli ekoller üretmiştir. Özellikle kelim ve tasavvuf başlıkları altında, Allah'ın mahiyeti ve onun eşya (varlık) ve insanla ilişkisi bağlamında, bazen benzeşen bazen oldukça farklılaşan düşünceler ortaya konmuştur. Kendisi de bizzat bu ve buna benzer meselelere cevap bulma çabasına sahip olan Hurufilik, Allah-varlık-insan ilişkisini harf ve sayı kombinasyonları üzerinden kendine özgü bir şekilde ele almıştır. Hurufiliği etkilemiş olması mümkün olmakla birlikte düşünce tarihinde geliştirilen harf ve sayı gizemciliği ve insanın ulûhiyetini savunan akımların bu yöndeki fikirleri ilgili ilgisiz, gelişigüzel şekilde, Hurufiliğin yeni ve özgün bir düşünce olmadığı savını desteklemek çerçevesinde değerlendirmek kolaycılık anlamına gelebileceği gibi ortaya konan savın bilimsel niteliğini de olumsuz etkilemektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi Hurufiliğin ele aldığı bütün kavramları tek tek ve ayrıntılı bir şekilde diğer düşüncelerle karşılaştırmak suretiyle incelemeyi gerektiren bu çaba, çalışmanın kapsamı içinde değildir. Bu nedenle yukarıda birçok ekolün beslendiği ortak bir geleneğin olduğu vurgulanarak sırf bu nedenle Hurufiliğin salt bir iktibaslar manzumesi olduğuna ilişkin öne sürülen fikirlerin bilimsel açıdan dayanaktan yoksun olduğunu izah için konuya ilişkin tartışma özetlenerek ele alınmıştır. Buna ilişkin bazı karşılaştırmalar da yapılmış ve daha sonra, Hurufiliğin harf ve sayılarla ördüğü düşüncesinin onun özgün yanı olduğu belirtilmiş, gelenekten esinlenmekle birlikte geleneği yeni bir bakışla ve yeni argümanlarla yeniden inşa ederek özgün bir düşünce geliştirdiği izah edilmiştir.

1.5. Hurufiliğin İnanç Karakteri ve Mezhebî Aidiyeti

Hurufiliğin mezhebî karakterini vuzuha kavuşturmak, onun Alevi-Bektaşî inanç sistemine tesirini doğru şekilde anlamak açısından önem arz etmektedir zira Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sistemine birlikte atfedilen ve mahiyeti hep müphem bırakılan “*Şiilik*” vurgusu, Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki karşılıklı tesiri doğru anlamanın önünde ciddi bir engeldir. Bu türden analiz ve yaklaşımlar; metodolojik bir yaklaşımdan ziyade genel geçer bilgileri tekrarlamanın daha kolay görülmesinden, ön kabullerden ve bazen de ideolojik tutumlardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu konuya yaklaşırken bazı kıstaslar belirlemek ve doğru bir metodolojiyle konuya yaklaşmak önem arz etmektedir.

Hurufiliğin, Şiiliğin bir türevi olduğuna ilişkin yaygın bir kanaat vardır. Hurufiliğe ait Mehdiçi söylem, metotlarından bir kısmının İsmâîlî doktriniyle benzeşmesi, Hurufilerce Hz. Ali'ye verilen özel önem, Hurufiliğin Tanrı-evren-insan anlayışının birtakım bâtinî Şii ekollerle paralellik göstermesi gibi nedenlerle araştırmacıların bir kısmı, Hurufiliğin Şiiliğin gâî bir yorumu olduğunu savunmuştur.⁷¹ Hurufilerin kendilerini nasıl telakki ettiği hesaba katılmadan, Hurufiliğin doğup geliştiği coğrafyadaki sosyokültürel ve dinî ortam ile Hurufî metinler tetkik edilmeden varılan bu yargı, sağlıklı bir yöntemle sorgulanmayı gerektirmektedir.

Bu yargıyı ele almadan önce, mezhepler tarihine ve mezhep aidiyetine ilişkin önemli bir hususu belirtmekte fayda vardır. Esasen İslam düşünce ve mezhepler tarihinde bir inanç grubu veya fırkanın mezhebî aidiyeti meselesinde karşılaşılan zorluklar, sadece Hurufilikle sınırlı değildir. Sözelimi bir âlimin, bir tarikat büyüğünün, bir hadis kitabının veya bir düşünce ekolünün mezhebî durumuna ilişkin bir değerlendirme, her şeyden önce alanın kendi zorluklarına düşüncedir. Yurtalan bu alandaki zorlukları; kaynakların güvenilirliği, fikirlerin belli bir zaman sonra anonimleşmesi, bir mezhebe müzahir fikirlerin zamanla değişmesi veya o fikirden vazgeçilmesi ve tarihsel bilgilerdeki yanlış ve tutarsız bilgiler (2016: 316-319) gibi etmenlere bağlayarak açıklamaktadır. Ona göre bu alandaki zorlukları aşmak için doğru tarihlendirme, şahıslar üzerinde derinleşme, zamansal ve bölgesel farklılıklara göre mezhep içinde yaşanan değişimlerin takibi ve mezhep içindeki hizipleşmeler gibi birçok faktörün dikkatle incelenmesi gerekmektedir (2016: 325). Bu tespitler, Hurufiliğin mezhebî aidiyetini anlamak için de geçerlidir. Sözelimi, yalnızca ibadet pratiklerine bakarak Hurufilerin mezhebî karakterini ve aidiyeti ortaya konabilir mi? Ya da sadece ilk dönemdeki Hurufilerin muamelat konusundaki yaklaşımını esas almak bu konuda yeterli görülebilir mi? Bu şekilde bir kanaate varılması durumunda ulaşılan sonuçların eksik ve yanlış olacağı açıktır zira Hurufilik her dönemde aynı kalmamış, zamana ve coğrafyaya göre hem inanç hem muamelat konularında bazı değişimlere uğramıştır. Dolayısıyla Hurufiliğin mezhebî karakteri hakkında doğru sonuçlara ulaşmak için Yurtalan'ın tespit ve değerlendirmelerinde değindiği hususlar

⁷¹ Mélikoff ve Daftary gibi isimler genellikle bu görüşü savunmaktadır. İleride bu yazarların görüşlerine yer verilecektir.

çerçevesinde, meseleye bir bütün içinde ve doğru soru ve metodolojiyle yaklaşmak oldukça önem arz etmektedir.

O hâlde, öncelikle bazı sorular sorarak konunun irdelenmesine geçilebilir. Hurufiler kendini Şii olarak tanımlamış mıdır? Fazlullah Esterâbâdî Şii bir aileye mi mensuptu? Hurufiler itikadî olarak ve ibadetlerde hangi mezhebi esas aldılar? Hurufî metinlerde Şiiliğe delalet eden unsurlar var mıdır ve varsa bunlar hangi tür Şiiliğe yakındır? Hurufiliğin ortaya çıktığı coğrafya olan günümüzde İran'a tekabül eden coğrafya ve Tarihî Azerbaycan sahasında Şiilik ne durumdaydı? Bu dönemdeki Şiilik, bugün özellikle İran'da cari olan ve ülke hukukuna kaynaklık eden müteşerri Şiilikle benzer miydi yoksa bâtinî-tasavvufî bir Şiilik miydi? Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç kültürü "*Şiilik*" bağlamında mı yoksa "*bâtînî/irfânî yorum*" bağlamında mı ortak kaynağa sahip inançlar olarak yorumlanabilir? Bu ve benzeri sorular etrafında Hurufiliğin mezhebî karakteri ve Şiiliğin gâli bir türevi olup olmadığı hususuna bilimsel olarak daha tutarlı cevapların bulunabileceği düşünülmektedir. Çalışmanın Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki ilişkinin bir boyutunu ele alması bakımından bu meseleyi biraz daha ayrıntılı tetkik etmek, konunun bütününe anlamak açısından gerekli görülmektedir.

Hurufiliğin doğup geliştiği günümüzde İran'a tekabül eden coğrafya, Tarihî Horasan ve Tarihî Azerbaycan sahasının merkezkaç fikirlerin, tasavvufî akımların, heterodoks inançların ve her türden Şii düşüncenin yatağı olduğuna dair yaygın kanaat, Hurufiliğin mezhebî karakteri konusunda bazı ön kabullere zemin oluşturmuştur. Hurufiliğin Şiiliğin bir türevi olduğuna ilişkin görüşler iki temele dayandırılmaktadır: Hurufiliğin doğduğu yer ve zaman ile bâtinî/ezoterik karakteri. Bu görüşlerin çoğunda, Hurufî kaynaklarının içeriğine girilmeden ve Hurufilerin kendilerini nasıl tanımladığı pek fazla dikkate alınmadan bir yargıya varıldığı görülmektedir. Bu nedenle hem Hurufiliğin akidevî/mezhebî karakterini analiz edebilmek hem şimdiye kadar bu konuda Şiilik bağlamında serdedilen görüşleri analiz edebilmek için üç parametre üzerinden bir analiz yapılacaktır. Sırasıyla Hurufiliğin doğduğu zamandaki inanç dünyası, Hurufî metinlerde yer alan akidevî/mezhebî unsurlar ile Hurufilerin kendilerini hem inanç hem mezhep boyutunda nasıl tanımladığı ve son olarak Hurufilik bağlamında Şiilikten ne anlaşılması gerektiği açıklığı kavuşturulmaya

çalışılacaktır. Böylelikle Hurufiliğin inanç karakteri ve mezhebî aidiyeti konusunda daha sağlıklı ve bilimsel olarak temellendirilmiş sonuçlara ulaşılması umulmaktadır.

1.5.1. Hurufiliğin Doğduğu Coğrafya ve Zamanın Siyasi, Dinî ve Mezhebî Durumu

Hurufiliğin doğup serptildiği coğrafya, İslamiyet'in bu bölgeye nüfuz etmesinden bu yana mezhebî çeşitlilik bakımından zengin bir bölge olagelmıştır. Özellikle Tarihî Horasan sahası, Emevî idaresine karşı gösterilen direncin en güçlü olduğu bölgelerden biri olarak bilinmektedir (Çetin, 1998: 236). Emevîlerin sonunu getiren ve başlangıçta Şii bir görünüme sahip olan Abbasî kalkışması, kendisine yönelik en büyük desteği bu bölgeden almıştır. Bu bölgedeki Abbasî desteğinin arkasında ise Horasan'daki ihtilalin başında olan ve bugün bile Şiilerce büyük tazim gören Ebû Müslim-i Horasânî vardır (Yıldız, 1994: 198). İslam ordularının günümüz İran ve Horasan'ına tekabül eden bölgeleri fethinin hemen ardından Şiiliğin birçok kolu bu bölgede bir şekilde etkinlik göstermiş; özellikle Horasan bölgesi, İslam'a yeni giren Türk kitlelerinin de desteğiyle Şiilerin yoğun faaliyetlerde bulunduğu sahalardan biri olmuştur. Daha sonraları ise Abbasi Hilafetinin yöre halkında yarattığı hayal kırıklığı ve Fatımilerin faaliyetleri neticesinde (Daftary, 2000: 13-14), Horasan bölgesindeki Şii ve diğer gâli hareketlerin etkinliği görülmeye devam etmiştir. Horasan bölgesiyle komşu olan Maveraünnehir Bölgesi de çok önceden gerek Şii seyit ailelerin gerek İsmailî mezhebinden olan Şiilerin önemli etkinlik alanlarından birini teşkil etmiştir. Dönemin kroniklerinde bu seyitlerin ve İsmailî dâîlerin faaliyetlerinden sıkça bahsedilmektedir (Gufrânî, 2015: 225, 230). Anılan coğrafyada, Şii olan Büveyhoğulları'nın etkinliği de unutulmamalıdır. Bu dönem X. ve XI. yüzyıla tekabül etmektedir. Günümüz İran sahası ile Irak sahasının belirli kısımlarında hüküm süren bu hanedanın anılan coğrafyanın Şii karakterine kalıcı etkileri olmuştur (Merçil, 1992: 496-497).⁷²

Sünni bir hanedan olan Selçuklular döneminde de Şiiler demografik olarak günümüzde İran'a tekabül eden coğrafya, Horasan ve Azerbaycan'ın bir parçasını teşkil etmiştir. Özellikle Melikşah'tan sonra yönetimde Şiilere önemli görevler de verilmiştir. Bu coğrafyada Selçukluların vasalı konumunda olan Bâvendiler, Annâzîler ve Kâkûyîler gibi yerel Şii hanedanlar da hüküm sürmüştür ve Selçuklular

⁷² Bu etkilerden bazılarına ileride değinilecektir.

genel olarak bu yerel hanedanlarla iyi geçinmiştir (Arıkan, 2010: 4). Bunun yanı sıra Nizârî İsmâîlilerin Selçuklu egemenliğindeki coğrafyadaki faaliyetleri unutulmamalıdır. Özellikle Hasan Sabbah önderliğindeki İsmâîlî hareket Selçukluların egemen olduğu topraklarda birçok müntesip kazanmış ve özellikle dağlık coğrafyalarda Selçukluların hilafına, özellikle bazı müstahkem kaleler ile dağlık bölgelerde teritoryal anlamda da etkinlik kurmayı başarmıştır.⁷³

Selçukluların parçalanmasından bir süre sonra başlayan Moğol istilâsı sonrası İlhanlılarla beraber anılan coğrafya yeniden istikrar dönemine kavuşmuştur. Fazlullah Esterâbâdî, İlhanlıların egemenliğinin son yıllarına tekabül eden bir zamanda, o zamanlar Esterâbâd olarak anılan Gûrgan'da dünyaya gelmiştir.⁷⁴ Fazlullah Esterâbâdî'nin doğduğu dönemde, egemenlik hâlâ İlhanlılarda olmakla birlikte İlhanlılar, 1335 yılında hükümdar Ebû Sa'id'in zehirlenerek öldürülmesinin ardından uzun sürecek bir taht mücadelesinin içine sürüklendi ve hanedanın otoritesi zayıflamaya başlamıştır. Bu kargaşa neticesinde, İlhanlı Devleti'nin parçalanma süreci başlamıştır (Spuler, 1957: 143-155).

Moğolların hâkimiyetinden bugüne, İran'da Şiiiliğin çeşitli türevleri görülmekle birlikte, İlhanlılar döneminde hükümdarların Şii veya Sünnî⁷⁵ mezhebini seçmelerine göre⁷⁶ bu iki ana mezhep arasında gidip gelen siyasi ve sosyokültürel bir durum söz

⁷³ Fâtımilerin ve İsmâîlilerin bu bölgedeki faaliyetleri hakkında daha fazla bilgi için bk. (Daftary, 2002).

⁷⁴ Fazlullah Esterâbâdî'nin çağdaşı olan ve İlhanlı hükümdarı Ulcaytu'nun himayesinde çalışmış olan tarihçi ve coğrafyacı Hamdullah Müstevfi'nin İlhanlı egemenliği altındaki şehirlerin mezhebî karakterini anlattığı *Nüzhetü'l-Kulûb* adlı eserinde, Şiiilerin yoğunlukta olduğu şehirler sıralanırken Esterâbâd (Gûrgan), bu şehirlerin arasında sayılmamaktadır. (Müstevfi, 1316/1917: 36, 53-54, 59, 62-63 vd. aktaran Şahin, 2008: 113-116). İbni Arabşah da Gûrgan'dan bahsederken Gûrgan'ın da bağlı olduğu ülkenin hükümdarının ehli-sünnet itikadına sahip Hüseyin Sûfi adında biri olduğunu ve bu şehrin şeriatla yönetildiğini söylemektedir (2012: 58). Gerçekten de Esterâbâd, XVI. yüzyıla kadar daha ziyade Sünnî kimliğiyle anılan bir şehir olmuştur (Aksu, 1995: 277).

⁷⁵ Burada kastedilen Şiiilik ve Sünniliğin günümüzdeki müteşerri Şiiilik ve Sünnilikle her zaman aynı düşünülmemesi gerekmektedir zira XIV. ve XV. yüzyıllarda, özellikle günümüzde İran'a tekabül eden coğrafyada da yaşanan ve adına Şiiilik denen pratiklerin çoğu, müteşerri bir Şiiilik olmaktan uzak, daha ziyade bâtinî ve tasavvufî yorumların ağır bastığı bir anlayışa sahipti. İlhanlılar döneminde, günümüzde İran'a tekabül eden coğrafya her ne kadar müteşerri Şiiiliğe ilişkin tasavvurlar bulunsa da Şiiiliğin her koluna rastlamak mümkündür. Metni okurken o günün Şiiilik tasavvuru ile günümüz Şiiilik tasavvuru arasında belirli farkların olduğunu göz önünde bulundurarak okumak daha sağlıklı çıkarım yapılmasına yardımcı olacaktır. Şiiiliğin İran'daki tarihî seyri hakkında bk. (Daftary, 2016).

⁷⁶ Örneğin İlhanlı hükümdarlarından Ulcaytu Han, önceleri Sünnî iken daha sonra Şiiiliğin İmâmiyye/İsnâaşeriyye mezhebine geçmiştir (Özgedenli, 2007: 33-346). O dönemde sultanların çeşitli sebeplerle mezhep ve tarikat değiştirdiğine şahit olunabilmektedir. Bu nedenle incelenen dönemdeki İslam dünyasında bir bölgenin dinî karakteri hakkında yorum yapabilmek için hükümdarların mezhebî seçimini tek başına değerlendirmek sağlıklı değildir.

konusudur. İlhanlılardan önceki yaklaşık iki asır boyunca günümüz İran sahasına tekabül eden coğrafyada, Şiiliğin siyasi olarak günümüzdeki gibi baskın bir siyasi egemenliğinden bahsetmek zordur (Şahin, 2008: 62).⁷⁷ İlhanlılar dönemine gelindiğinde ise Şii denen gruplar görece rahat bir siyasi ortama kavuşmuş (2008: 151) ve görüşlerini açıkça savunmaya başlamıştır (2008: 63). İlhanlı hükümdarı Ebû Sa'id'in Sünni mezhebini seçmesiyle birlikte (Spuler, 1957: 267-268)⁷⁸ ise söz konusu coğrafyada Şiiilerin etkinliği siyasi olarak sınırlı kalmaya devam etmiştir.

İlhanlıların parçalanmasının ardından⁷⁹ Timurlu Devleti'ne kadar günümüzde İran'a tekabül eden coğrafya ile Tarihî Azerbaycan'da sınırlı yerel hükümdarlıklar kurulmuş olsa da genel olarak Celâyirliilerin egemenliği görülmektedir (Ürekli, 1993: 7-264). Tarihî Azerbaycan sahasında ise Celâyirliiler ve Kafkaslarda egemen olan Şirvanşahlar arasında süregelen bir mücadele (Z. Oğlu Cihangir, 1931: 107) söz konusudur. Şirvanşahlar, genellikle Celâyirliilerin egemenliğini tanımak zorunda kalmış hatta sikkelerinde Celâyirli hükümdarların adlarını bastırmıştır (1931: 108). Sonuç olarak Fazlullah Esterâbâdî'nin yaşadığı devirdeki coğrafya; İlhanlılar, Celâyirliiler, Şirvanşahlar, Muzafferîler, Serbedârîler ve Timurlulardan oluşan bir siyasi görünüm içindedir. Şiilik, XIV. yüzyılda sadece İlhanlıların belli dönemlerinde ve Serbedârîlerin egemenliği sırasında “*siyasi otorite bazında*” egemen olsa da Selçuklulardan XVI. yüzyıla kadar günümüzde İran'a tekabül eden

⁷⁷ İlhanlılardan önce, bu coğrafyada egemenlik sürmüş en güçlü Şii devlet, Büveyhoğulları'dır. Büveyhoğulları'nın egemenliği XI. yüzyılın ikinci yarısının başlarında son bulmuştur (Gençtürk, 2020: 229).

⁷⁸ O dönemde, hükümdarların mezheplere yaklaşımına ilişkin şu örnek ilginçtir: Şii bir âlim olan Şeyh Halife'nin Beyhak'ta verdiği derslerden rahatsız olan Sünni ulema, Ebû Said'den onun idamla tecziyesini istediğinde Ebû Said, onlara, elini bir dervişin kanıyla kirletemeyeceği cevabını vererek tarafsız bir tutum sergilemiştir (Coşkun, 2019: 67). Ebû Said'in bu tutumundan da anlaşılacağı üzere o dönemde bir hükümdarın mezhebî tutumu, o hükümdarın siyasetinde her zaman güçlü bir belirleyici olmamaktadır. Hükümdarların önceliği, genellikle iktidarını bir şekilde korumak olmuştur. Bu bağlamda, hükümdarların toplumsal hizipler arasında uyumu bozacak ve dolayısıyla iktidarını zedeleyecek kargaşalığa yol açabilecek hamleler yapmaması olağan karşılanmalıdır.

⁷⁹ İlhanlılardan sonra, Sultan Tahmasp'ın iktidarının ilerleyen yıllarına kadar söz konusu coğrafyanın “*tamamında*” etkinlik gösteren güçlü bir Şii hükümdar ya da egemenlik görülmeyecektir. Ancak dönem dönem Şii hanedanların da hüküm sürdüğü olmuştur. Örneğin yine bu dönemde, Tarihî Horasan'ın Beyhak bölgesinde hüküm süren Serbedârîler gibi Şii devletlerin etkinliği söz konusudur (Aigle, 2015). Bu dönemde hüküm süren bir diğer hanedan olan Muzafferîler, Sünni bir hanedan olsa da özellikle Şah Şüca ve sonrasında Şiiilerin de olduğu farklı dinsel gruplara hoşgörü siyaseti gütmüş, tebaası arasında uyumu ve hoşgörüyü gözetmiştir (Üstündağ, 2016: 48). Şah Şüca'nın emirlerinden olan Emir Ferruh Kebendî'nin Fazlullah Esterâbâdî'ye rüya tabir ettirdiği bilinmektedir (Usluer, 2019b: 138). Fazlullah Esterâbâdî'nin faaliyetlerini açık bir şekilde sürdürdüğü bir döneme denk gelen bu hadise, inançlara yönelik tutumu göstermesi bakımından önemlidir.

coğrafya ile Tarihî Azerbaycan ve Horasan'da hüküm süren hanedan bazında, genel olarak Sünni egemen bir siyasi atmosferin olduğu söylenebilir.

Hurufiliğin ortaya çıktığı dönemin mezhebî durumuna ilişkin Beyânî'nin tanıklığı önemlidir. Beyânî, İlhanlılardan sonra hüküm süren Celâyirli hükümdarların Şii olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasına ise hanedan üyelerinin çocuklarına Hasan, Hüseyin, Ali gibi adlar vermesini; hanedan üyelerinden bazılarının Necef-i Eşref Kabristanı'nda toprağa verilmesini ve Şiilerce kutsal kabul edilen Necef ve Kerbela gibi yerlerdeki vakıflara bağışta bulunulmasını dayanak göstermektedir (1345: 145, aktaran Yılmaz, 2002: 263). Ancak Yılmaz bu görüşe katılmamaktadır. Yılmaz, Celâyirli hükümdarlarından Sultan Üveys'in oğlu Şeyh Ali'nin naaşının Bağdat'a getirilerek Ebû Hanife'nin kabristanına defnedilmesi örneğinden hareket ederek Beyânî'nin verdiği örneklerin bu yargıyı güçlendirmek için tek başına delil olarak sunulamayacağı görüşünü savunmaktadır. Aksine Celâyirli sultanlarının kendi adlarına bastırıldığı sikkelerde dört halifenin adının yazılı olmasını Celâyirlilerin Sünni olmalarına delil olarak göstermektedir (2002: 263-264). Siyasi gerekçeler ve meşruiyet kazanma amacı dışında, Şii bir hükümdarın dört halifeyi hükümlerinin alameti olan sikkelere bastıracağı pek beklenen bir durum değildir. Bu nedenle Yılmaz'ın bu bağlamda öne sürdüğü iddianın daha güçlü bir temeli olduğu söylenebilir. Beyânî'nin Celâyirli hükümdarların bastırıldığı sikkelerde dört halifenin isminin yazılı olmasını açıklarken bunun hükümdarların halkın inançlarına gösterdiği saygıdan kaynaklandığını belirtmesi (Beyânî, 1345hş: 135, aktaran Yılmaz, 2002: 264) doğru kabul edilse bile bu iddia, aynı zamanda o dönemde Celâyirli hükümdarların dikkate aldığı güçlü bir Sünni tebaanın olduğuna işaret etmektedir. Kaldı ki hükümdarların mezhebî tercihleri ile o ülkede yaşayan halkın çoğunluğunun hükümdarla aynı mezhebe bağlı olması arasında doğrudan ilişki kurulması doğru değildir. Dolayısıyla o ülkenin dinî atmosferini anlamak için sadece hükümdarın mezhebî tercihi bakmak makul bir çıkarımda bulunmak için yeterli değildir.

Karakoyunlu döneminde basılan sikkelerde de benzer durum söz konusudur. Kimi sikkelerde on iki imamın isimleri ile "*Aliyen Velî'ullah*" ifadesi gibi Şiiliğe işaret eden ifadeler yer almaktayken kimi sikkelerde ise Sünniliğe işaret eden dört halifenin isimleri yer almaktadır (Sohrabiabad ve Akın, 2019: 189). Ayrıca XIV. ve XV. yüzyıl Horasan, İran ve Azerbaycan coğrafyasında Sünniliğin baskın mezhep olduğu,

bunun ancak XVI. yüzyıldan sonra Safevî hâkimiyetinin ilerleyen yıllarında değiştiği bilinmektedir. Bu döneme kadar söz konusu coğrafyada İsnâaşeriyye Şiiliği içinde kabul görmeyen Şeyhiyye gibi bazı Şii tarikatlar bulunsada veya Şiiliğin gâli bir yorumuna sahip olan (Momen, 1985: 93) Serbedârî Devleti gibi bazı Şii devletler, yerel egemenlikler kursada (Ahmadi, 2020: 69) bunların etkisi, bu geniş coğrafyanın genel siyasi ve dinî/mezhebî kimliğini domine edecek nitelikte olmamıştır.⁸⁰

Timurlu Devleti dönemine gelindiğinde, söz konusu coğrafyanın Sünni karakterinin korunduğu hatta güçlendirildiği görülmektedir. Timurluların tasavvuf eğilimli bir Sünniliğin destekçileri olduğu bilinmektedir. Timur'un özellikle Emîr Külâl gibi Nakşibendi şeyhlerine ve Hâce Bâyezîd gibi Yesevî Tarikatı mürşitlerine derin saygısı olduğu kaydedilmektedir (Tosun, 2007: 408, 412). Timur'un Nakşibendilere yönelik ılımlı tutumu ve bu tarikatı desteklemesi sayesinde Nakşibendilik, Maveraünnehir'in en yaygın ve hâkim tarikatı hâline gelmiştir (2007: 418). Timur'un Sünni/Hanefi mezhebinden olduğu ise bilinmektedir (2007: 428). Bu dönemde Timurlu Devleti'nin egemenliğindeki coğrafyada ciddi bir Şii demografiden söz edilse de bu Şii demografinin tamamının veya çoğunluğunun "müteşerri" İsnâaşeriyye Şiiliğine mensup olduğunu söylemek zordur. Örneğin XV. yüzyıl İran'ında etkin olan Müşa'sa'lar, Şiiliğin İsnâaşeriyye kolundan değildir.⁸¹ Müşa'sa'lar daha ziyade gâli Şia'nın inanç karakterini yansıtmaktadır (Sohriabad ve Akın, 2019: 192-193).⁸² Yine o dönemin coğrafyasında varlık gösteren Nurbahşiyye, Kalenderiyye ve Hayderiyye gibi tarikatları müteşerri Şii olarak telakki etmek imkânı yoktur. Bu tarikatlar daha ziyade tasavvufî, bâtinî yönü ağır basan tarikatlardır ve Hz. Ali, ehlibeyt sevgisi gibi Şiiilerde de ortak olan bazı hususiyetler göstermekle beraber müteşerri Şiilik ile aynı köken ve pratiklere sahip değildir. Örneğin bilim camiasında inanç yapısı ile pratiklerine bakıldığında Nurbahşiyye

⁸⁰ O dönemde Serbedârîler dışında Mar'aşîler adında Şii bir hanedan daha kuruldu. Timur'a kadar etkili olan bu hanedan, Timur'dan sonra gitgide zayıfladı ancak yerel bir güç olarak varlığını Safevîler zamanının belli bir dönemine kadar sürdürdü (Özgüdenli, 2003: 37-38).

⁸¹ Mircaferî ve Caferiyân gibi araştırmacılar Müşa'sa'ları İsnâaşeriyye Şia'sı olarak görmektedir. Oysa Sohriabad ve Akın'a göre bu tanım doğru değildir (2019: 192-193). *Britannica*'da ise Müşa'sa'ların kurucusu olan Muhammed Bin Fellah'ın kurduğu Müşa'sa'lar için "Şiiliğin aşırı bir kolu" olarak bahsedilmektedir (The Editors of Encyclopaedia Britannica, 2023b). Müşa'sa'ların mezhebî, *The Encyclopaedia of Islam*'da da gâli Şia olarak kabul edilmektedir (The Encyclopaedia of Islam, 2012).

⁸² Baharlu'nun bir başka çalışmasında da Müşa'sa'ların Şiiliğinin daha çok gâli Şiiliğe yakın olduğu savunulmaktadır (Baharlu, 2021: 180). Müşa'sa'larda yer alan "Mehdici" söylemin karakteri ile bâtinî yorumlara bakıldığında bu görüşün gerçeğe daha yakın olduğu savunulabilir (Baharlu, 2021: 185).

tarikatinin⁸³ müteşerri Şiilikten ziyade gâli Şia bir karaktere sahip olduğu görüşü baskındır (Hâciyânûr, 2013: 34; aktaran Baharlu, 2021. 191).⁸⁴ Hayderiyye ve Kalenderiye tarikatları ise daha ziyade ön Kızılbâş zümrelerden müteşekkil tarikatlardır. Gâli Şia ile Hayderiyye ve Kalenderiye tarikatları arasında, Mehdilik gibi ortak vurgular üzerinden bir yakınlıktan söz edilebilse de bu yakınlık oldukça sınırlıdır.

Velhasıl Hurufiliğin doğduğu ve serpildiği günümüz İran, Tarihî Azerbaycan ve Tarihî Horasan'da tek bir baskın mezhep veya mezhep yorumu ile tek bir inancın olmadığı söylenebilir. Bu dönem, söz konusu saha için oldukça hareketli, değişken politik ve mezhebî bir atmosfere sahiptir. XVI. yüzyılın ortalarına kadar bölgenin tamamına sâri bir politik ve mezhebî birlikten bahsetmek zordur. Hurufiliğin, doğduğu coğrafyadan etkilenmesi doğal karşılanabilir ancak görüldüğü gibi söz konusu coğrafyanın tek bir inancın veya mezhebin baskın olduğu bir görünümünden uzak olduğu ortadadır. Kaldı ki bir inanç veya dinî grup, “yalnızca” doğduğu ve geliştiği zamana ve mekâna göre karakter kazanmaz. Dinler tarihine bakıldığında, ortaya çıktığı topluluğun mevcut inançlarına aykırı hususlar vazeden sayısız inancın ve zümrenin olduğu görülebilir. Hurufilik bağlamında mesele ele alındığında Hurufiliğin Şiiliğin bir kolu, türevi veya Şiilikten mülhem bir inanç olduğuna ilişkin görüşün temellendirilmeye çalışıldığı ana aks olan zaman-mekân aksının yukarıda yapılan açıklamalar ve verilen örneklerden yola çıkılarak bilimsel bir temele dayanmadığı savunulabilir. Başka bir deyişle Hurufiliğin Şiiliğin bir türevi olduğu önermesini ortaya çıktığı döneme ve coğrafyaya bağlamak, bilimsel olarak doğru bir önerme değildir zira bu önermeyi desteklemek için veri alınan zaman-mekân, yeterli ve anlamlı deliller sunmamaktadır. Sonuç olarak Hurufiliği salt coğrafi ve tarihî

⁸³ Baharlu'nun İbn-i Fehed el-Hillî, Muşâ'sa'lar, Kübreviyye ve Nurbahşiyye konusundaki müteşerri Şia-gâli Şia eksenindeki yaklaşımı hakkında daha fazla değerlendirme için bk. (Baharlu, 2021: 190-192).

⁸⁴ Nurbahşiyye tarikatının kurucusu Seyyid Muhammed Nurbahş, *Risaletü'l-Hüda* adlı eserinde Şii imâmet düşüncesini sorgulamakta ve 12. imamı, imamlığın gerektirdiği dört şarttan biri olan saltanat şartına sahip olmadığından dolayı imam olarak görmemektedir (Nurbahş, 1997: 298-300, aktaran Mukaddem, 2018: 104). Buradan yola çıkarak Nurbahş'ın Mehdici söyleminin dinî saiklerden çok, politik bir yön içerdiği söylenebilir. Nurbahşiyye tarikatı, bir ölçüde Osmanlı coğrafyasında da tesiri olan bir tarikat olmuştur. XVII. yüzyılda Amîd'de (Diyarbakır) doğmuş, Bursa'da uzun süre yaşamış şeyhi ve şair olan Açıkbâş Mahmud Efendi'ye ait olan *Risâle-i Nurbahşiyye*; Kübreviyye, Nurbahşiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının günlük virdlerini ele alan bir eserdir (Tosun, 2015: 636-637).

çerçeve, Sünnilik veya Şiilikle organik olarak ilişkilendirmek bilimsel olarak temellendirilecek bir görüş değildir, denebilir.

1.5.2. Hurufi Kaynaklarında Mezhebî Unsurlar ve Hurufilerin İnanç Ekseninde Kendilerini Tanımlama Biçimleri

Hurufilik araştırmalarının genelinde olmakla birlikte, Hurufiliğin mezhebî karakteri konusunda göze çarpan en önemli eksiklik, değerlendirmenin Hurufi metinlerinden ve Hurufilerin düşüncelerinden neredeyse bağımsız olarak yapılmasıdır. Hurufiliği bazı ön kabuller çerçevesinde diğer harfçi ve mistik ekollerle hemen hemen aynılaştırarak değerlendirmek, bu alanın sağlıklı olarak analiz edilmesini zorlaştırmaktadır. Son yıllarda Hurufilik üzerine çalışan araştırmacılar bu konudaki eksikliğe dikkat çekmiş ve analizlerini doğrudan Hurufi metinlerini ele alacak şekilde genişletmiştir. Bu şekilde elde edilen sonuçlara bakıldığında, Hurufilikle ilgili daha önce ortaya konan birtakım değerlendirmelerin bilimsel olarak tutarsız olduğu daha net anlaşılmıştır. Çalışmada bu konuya Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliği, Şiilik ve hatta bazen Sünnilik çatısı altında birleştiren yaklaşımların⁸⁵ sorgulanması bakımından yer verilmiştir. Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemini ne şekilde etkilediğini doğru anlamak bakımından bu konuyu irdelemek önemli görülmektedir.

Hurufiliğin ortaya çıktığı zamanda ve coğrafyada Şiiliğin durumu, ilk başlıkta ele alınmıştır. Bu başlık altında ise Hurufi metinlerinden ve Hurufilerin görüşlerinden yola çıkarak Hurufiliğin mezhebî karakterine ilişkin bir değerlendirme yapılmaya çalışılmış ve değerlendirmenin ardından ortaya çıkan sonuçlar, ilk başlıktaki tartışmayla birlikte değerlendirilerek genel bir kanaate ulaşılmak istenmiştir. Ayrıca bu konuda çalışan araştırmacıların görüşleri de analize dâhil edilmiştir.

Hurufilerin mezhebî karakteri konusunda birçok araştırmacının değerlendirmesi bulunmaktadır. Verdâsebî ve Hiyâvî, Hurufilerin Şii olduğunu savunmaktadır (Verdâsebî ve Hiyavî, 1378: 257, aktaran Usluer, 2009: 162). Kayıkcıoğlu'nda Hurufilik bambaşka bir alana yerleştirilmektedir. O, Hurufiliği Bektaşîlikten ayırarak Hurufiliğin “*sapkın*” bir akide olduğunu iddia etmektedir (2017: 58). Gölpınarlı ise

⁸⁵ Bektaşîliğin önceleri Sünni karakter taşıyıp daha sonra Hurufilik vb. etkenler nedeniyle Şiileştiğini iddia eden yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan biri için bk. (Teber, 2008: 136).

Hurufiliği apayrı bir mezhep hatta bir din olarak görmektedir (1973: 2). Dahası Gölpınarlı, Hurufiliği Şiiliğin ve tasavvufun aleyhinde bir inanç olarak telakki etmektedir (1973: 20). Fıçlalı da Hurufiliği Gölpınarlı ile aynı minvalde değerlendirmektedir ve ek olarak Fazlullah Esterâbâdî ile ilk Hurufilerden bazılarının Farsçayı öne çıkarmasından dolayı Hurufileri Fars milliyetçiliği yapmakla itham etmektedir (1990: 302-303). Algar, Hurufilerde görülen döngüsel zaman ve bâtinî teviller gibi İsmailîlerle benzeşen bazı yönler dışında, Hurufilerin masum imamlara yaklaşımı ve diğer birçok sebepten dolayı İsmailîlerden ayrıştığını ve Hurufilerin Şii bir topluluk olarak görülemeyeceğini savunmaktadır (2012: 483-490).⁸⁶ Norris de İsmâilîlik ekseninde Algar’la benzer görüşleri dile getirmektedir. Ancak o, Hurufiliği hem “aşkın bir Şii hareket” görmekte hem sûfî gelenekle ilişkilendirmektedir (1999: 87-88). Ocak ise Hurufiliği kabalistik etkilerle temellendirilmiş bir çeşit mezhep veya din olarak görmek suretiyle Gölpınarlı’ya benzer bir görüş öne sürmektedir (2013: 153). Mélikoff, Şiilerce kullanılan cefr ilminden yola çıkarak Hurufilik ve Şiilik arasında sıkı bir ilişki olduğunu savunmaktadır (1993: 187) ve Algar’ın aksine, Hurufiliği İsmailî Şiiliğe bağlı bir ekol olarak görmektedir (2010: 180). İran tarihi ve Bâtînlilik üzerine çalışmalarıyla bilinen Daftary de Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Esterâbâdî’yi “Şii mutasavvif” olarak nitelemektedir (2014: 104). Son dönem araştırmacıların çoğu ise Hurufiliğin inanç karakterini mezhepler ekseninde ele almamakta ve daha ziyade Hurufiliğin İslam düşünce geleneği içindeki özgün ve mezhepler üstü karakterini öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu görüş, Gölpınarlı ve Ocak’ın öne sürdüğü “ayrı din” yaklaşımını dışarıda tutmaktadır. Bu görüşün en önemli temsilcilerinden biri Fatih Usluer’dir. Usluer, Hurufilerin muamelat konularında her iki mezhebin de kabul ettiği uygulamaları belli ölçüde

⁸⁶ İsmâilîlere, muhtemelen onların ilhada uğradığını yani dinden çıktığını iddia etmek amacıyla “ilhâd” kelimesinin Arapça çoğulundan türeyen “Melâhide” veya “Melâhide-i Bâtiniyye” de denmiştir (Tan, 2012: 112). Daftary, erken zamanlardan itibaren bu kullanımın bilindiğini, Suriye’deki İsmâilî gruplarla karşılaşan Batılıların (Haçlıların) İsmâilîlerin yaşadığı dağlık yerlere muhtemelen Arapça mülhid ya da malahida kelimelerinden mülhem “Mulihec” ya da “Mulidet” dediğini aktarmaktadır (2002: 17). Hurufilerin önemli şairlerinden Arşî, bu kavramı bir şiirinde kullanarak Hurufilerin Melâhideden uzak olduğunu söylemektedir. Aynı şiirinde, kendilerinin şeriata saygılı olduklarını söylemesinden ve “melâhid”i bir zümre olarak tavsif etmesinden yola çıkarak Arşî’nin bu kavramı bilinçli kullandığı çıkarımı yapılabilir. Dolayısıyla Algar’ın, Hurufilerin İsmâilî olmalarının zor olduğuna ilişkin çıkarımı, bizzat Hurufilerce desteklenmektedir, denebilir. Arşî’ye ait şiir şöyledir:

Sübût-ı şer’le olduk muvahhid

Melâhid zümresinden ârimiz var

Gürûh-ı peyrev-i şer’-i resûlüz

Tarîk-i hakta istikrarımız var

Umûr-ı dünyev’iden olduk âzâd

Rizâ-yı hakla bâzârımız var (Arşî, Divân, cd 29, aktaran Usluer, 2009: 153).

benimsediğini, fıkhî konular esas alındığında ise daha çok Sünniliğe yakın olduğunu, itikadi olarak ise Sünni veya Şii olarak görülemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre Hurufiler, itikadi olarak irfânî bir yol tutmuştur (2009: 167). Usluer, ayrıca Hurufilerin ezan ve kamet, abdest, namazın kılış şekilleri (kıyamdayken el bağlama), hadis kaynakları, dört halifeye bakış gibi konularda çoğunlukla Sünni kabul ve uygulamaları esas aldığını; ancak inanç bağlamında ele alındığında, kendilerini mezhepler üstü bir konuma yerleştirdiğinin açıkça görüldüğünü de eklemektedir (2009: 162-166). Bu minvalde görüş belirten bir diğer araştırmacı da Ballı'dır. Ballı, Hurufiliği vahdet-i vücûd düşüncesine dayanan, içinde Sünni ve Şii unsurlar barındıran, harflere ve sayılara dayalı özgün metoduyla varlığın birliğini ispata girişen “*Mesihçi/Mehdici*” bir “*fırka*” olarak tanımlamakta (2010: 155) ve dolayısıyla Şiilik içinde değerlendirmemektedir.

Hurufiler, İslam'ın asıl doğru yorumunun kendilerine ait olduğu konusunda sarsılmaz bir inanca sahiptir. Birincil kaynaklar okunduğu zaman, Hurufilerin bu konuda bir tereddüt taşımadığı görülmektedir. Dolayısıyla Hurufilerin kendilerini bir mezhebe bağlı görüp sınırlamaktansa mezhepler üstü bir konuma yerleştirip öğretilerini hakikatin asıl yolu olarak sunduğu rahatlıkla görülecektir. Bunu destekleyecek bir diğer husus ise Hurufî metinlere bakıldığında Hurufilerin herhangi bir mezhep taassubuna veya tarafgirliğine düştüğünü gösteren bir ifadeye rastlanmamasıdır. Bu hususlardan yola çıkarak denebilir ki Hurufî metinleri ve Hurufilerin kendilerini ne şekilde gördüğünü dikkate almadan yapılan salt tarihsel analizlerin hatalı sonuçlara yol açacağı açıktır. Bu nedenle doğrudan Hurufî kaynaklarından ve Hurufilerin anlatımlarından yola çıkarak Hurufiliğin mezhebî karakteri ve tutumunu anlamak gerekmektedir. Böylelikle bu konuda daha sağlıklı değerlendirmelere ulaşmak mümkündür.

Hurufilik metin bağlamında ele alındığında, akla ilk olarak Fazlullah Esterâbâdî'nin eserleri gelmektedir. Hurufilerce âdeta kutsal addedilen *Câvidânnâme* ise bu bağlamda özel bir yere sahiptir. Başta bu eser olmak üzere Fazlullah Esterâbâdî'nin bütün eserlerini ve Hurufilerce yazılmış diğer eserleri bu bağlamda inceleyen Usluer, bu konuda ciddi bulgulara ulaşmıştır. Metinlerde atıf yapılan iman ve ibadet esaslarına yönelik yaklaşımını inceleyen Usluer, Hurufilerin bu iki alanda daha çok Sünni referanslara atıf yaptığını belirtmekte ve buna ilişkin örnekleri

sıralamaktadır.⁸⁷ Usluer, Şiiliğe ait unsurları barındırsa da Hurufilerin vazettiği bazı görüşlerin kimi Sünnilerce de kabul edilebilecek görüş ve uygulamalar olduğunu, referans alınan Sünni uygulamalarının ise Şiilerce hemen hemen hiçbir surette kabul görmeyecek hususlar barındırdığını belirtmektedir (2009: 162-165). Usluer devamında, Hurufilerin ezan ve kamette Şiilerin ezanda kullandıkları “*Eşhedu enne Aliyyen veliyullah*” cümlesini zikretmeyip⁸⁸ aksine, sabah ezanında Sünnilerin kullandığı “*Es-salâtu hayrun mine’n-nevm*” cümlesini kullandığını, kıyamda Şiilerin aksine ellerini bağladığını, imanın şartlarının Sünniler gibi tarif ettiğini, Şiilerce kabulü mümkün olmayan ama Sünni literatürde geçen hadislerle gönderme yaptığını,⁸⁹ Ebû Hanife ve İmam Şafî gibi Sünni mezhep imamlarından bahsederken veya Ebû Hüreyre’nin adını anarken “*radiyallahu anh*” dediğini,⁹⁰ Hurufilerce, Sünni geleneğe uygun olarak tüm sahabelerin ayırım gözetmeksizin yüceltildiğini (2010: 134) ve abdestin Sünnilerin aldığı şekilde tarif edildiğini belirtmektedir (2009: 162-164).

Usluer, Hurufilerin Şiiliğe dair göndermeler yaptığı örnekleri de aktarmakta ancak bunların Sünnilerce tamamen reddedilen hususlar olmadığını eklemektedir. Devamında ise Hurufi uygulamalarında yer alan ve yukarıda bir kısma atıf yapılan Sünni uygulamalarını Şiilerin kesinlikle kabul etmediğini savunmaktadır (2009:165). Hurufilerin kendilerini nasıl tanımladığına gelince Usluer, bu hususu Hurufi şairlerin şiirlerinden örnekler vererek izah etmektedir. Bu örneklerde yer alan mezhepler üstü vurgulardan yola çıkan Usluer, sonuç olarak Hurufilerin amelî olarak ehl-i sünnet mezheplerine yakın olduğu, inanç noktasında ise mezhebî ayrımların ötesinde irfânî bir yol izlediği değerlendirmesine varmaktadır (2009: 165-166). Gerçekten de Hurufi

⁸⁷ Bu örnekler arasında en dikkat çekici olanlarından biri, Hurufi şair Arşî’nin dört halifeyi övmesi ve onlardan herhangi birini sevmeyen birini “*Râfîzî*” olarak tanımlamasıdır (Usluer, 2010: 1385-1386).

⁸⁸ Hurufiliğin ortaya çıktığı zamanda Şiiler, ezanda “*Aliyyen veliyullah*” ibaresini kullanmamaktaydı. Gerek İlhanlılar gerek Büveyhîler ve gerek öncesinde, Şii ezanında “*hayye ale hayri’l-amel*” haricinde Sünni ezanıyla farklılık arz eden başka bir ifadeye izin verilmemiş, bunun dışındaki görüşler reddedilmiştir. Şii ezanına “*Aliyyen veliyullah*” ibaresinin eklenmesi, Safevîlerin ilerleyen döneminde kabul edilen bir uygulama olmuştur. Dolayısıyla Hurufilerin ezanda bu ibareyi kullanmamasını, Şii olmadığına delil göstermeye imkân yoktur. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. (Şahin, 2012).

⁸⁹ Fazlullah Esterâbâdî, *Câvidânnâme*’de Sünnilerce muteber olup Şiilerce itibar edilmeyen (Brown, 2009: 125, aktaran Yardak, 2015: 24) hadis külliyatı olan *Kütüb-i Sitte*’ye çokça atıf yapmaktadır.

⁹⁰ Ebû Hüreyre hakkında Şiilerin kanaati genellikle olumsuzdur. Şiilerin Ebû Hüreyre hakkındaki görüşleri için bk. (Kandemir, 1994).

metinlerden ve Hurufilerin söylediklerinden yola çıkarak onların Şiiliğine delalet edecek kesin bir kanıt bulmak zordur.⁹¹

Hurufilerin şiirler de bu konuyu ele aldığına yukarıda değinilmişti. Örneğin Hurufi şair Arşî, Hurufiliğin mezhepler üstü hatta mezheplere karşı olan inanç boyutunu bir şiirinde şöyle izah etmektedir:

*“Sünnîyân oldu leşker-i ye'cüc
Kıldı arz üzre fitne-i bî-mer
Şi'îyân oldu tâbi'-i deccâl
Adını hoydu mezheb-i cafer
Düştü taklîde bu iki gümrâh
Vurdular birbirine tîg u teber
Zulm u cevr ile leşker-i ye'cüc
Eyledi rû-yı arz zîr u zeber
Kahr u hışmla tâbi'-i deccâl
Çektiler âl-i haydara hançer”* (Arşî, cd 24, aktaran Usluer, 2009: 166-167).

Fazlullah Esterâbâdî'nin halifelerinden ve aynı zamanda damadı olan Seyyid İshak ise;

*“Ey akıllı adam! Fırka-i Naciyyeden murat,
Tam anlamıyla bil ki ne Şii ne Sünni'dir.
Hakikat bil ki din yolunda kurtulan,
Allah'ı görendir, Allah'ı görendir, Allah'ı gören.”* (Seyyid İshak, cd 29895, aktaran Usluer, <http://fatihusluer.com/hurufiler-sii-midir/>).

diyerek kurtuluşa erenlerin yolunun ne Sünni ne Şii olmaktan geçtiğini, ancak Allah'ı görenlerin kurtuluşa ereceğini dile getirmektedir. Allah'ı görmenin Hurufiliğin en temel inançlarından biri olduğu düşünüldüğünde, Seyyid İshak'ın kurtuluştan kastettiği şeyin Hurufi inançlarını benimsemek olduğu söylenebilir. Şiirdeki irfânî ve tasavvufî karakter, Hurufilerin inanç geleneğini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Bu bağlamda Hurufi öncülerden biri tarafından

⁹¹ Örneğin, *Câvidânnâme*'de 12 imama ve 14 masum-u pâk'a yapılan bir gönderme vardır (2012: 474). Fazlullah Esterâbâdî, bunu kendi harf ve sayı sistematiği çerçevesinde ele almaktadır ancak metnin devamında bunun kesin bir Şii savunusu olduğuna dair anlam çıkmamaktadır. Kaldı ki başka yerlerde de Sünni mezhep imamlarından olan İmam Hanbel'den bahsederken ona *“rahmetullahi aleyh”* şeklinde tazimde bulunduğu görülebilir (2012: 88). Fazlullah Esterâbâdî'den önce yaşamış olan ve Şiilerin en önemli âlimlerinden kabul edilen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Sünnileri eleştirirken bu eleştirinin odağına İmam Hanbel'i yerleştirmiştir (Maden, 2022: 85). Dolayısıyla Şiilerin İmam Hanbel konusundaki menfi tutumu göz önüne alındığında, İmam Hanbel'den saygıyla bahsedilmesinin bir Şii'den beklenmesi imkânsız değilse de oldukça zordur.

yazılmış ve günümüze ulaşmış bir mektup, Hurufilerin kendilerini mezhebî olarak nasıl tanımladığını göstermesi bakımından önemli kanıtlar barındırmaktadır. Fazlullah Esterâbâdî'nin halifesi Ali el-Alâ'nın kız kardeşinin oğlu olan Emir Gıyaseddin tarafından bir başka Hurufiye gönderilen mektupta, Fazlullah Esterâbâdî'nin torunu olan Emir Nurullah'ın Şafii mezhebinden olduğunu söylediği aktarılmaktadır (Usluer, 2023: 8).⁹² Bu mektubun iki Hurufî öncü arasında olan bir yazışma olduğu dikkate alındığında, Emir Nurullah'ın Şafii olduğunu söylediğinin aktarılmasının herhangi bir siyasi endişe nedeniyle söylendiğini düşünmek için bir neden yoktur. Dolayısıyla mektupta geçen ifadelerin Emir Nurullah'ın samimi ifadeleri olması makul görünmektedir.

Hurufiler her ne kadar ibadetler ve muamelat konularında Sünni referanslara atıf yapsa da Hurufilerin hac gibi bazı ibadet pratiklerinin mevcut Sünni kabullerin "*tahammül sınırlarının*" çok ötesinde, kendine özgü şekiller ve hususiyetler barındırdığını bu bağlamda belirtmek gerekmektedir. Bu durum, Hurufilerin kendilerini mevcut Sünni çerçeveden de ayırdığını göstermesinin yanında, tamamen "*ortodoks*" bir ibadet anlayışına sahip olmadığı, inanç konularında olduğu gibi ibadetler konusunda da kendilerini özgün bir yerde konumlandığı anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Hurufiliğin ayırt edici noktasını ibadetler üzerinden değil "*ortodoksi*" kavramı çerçevesinde konumlandığı inanç eksenini üzerinden ele almak daha sağlıklı bir analiz için gerekli görülmektedir. Bu çerçeve, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin ibadet anlayışında da karşımıza çıkmaktadır. Alevi-Bektaşî inanç sistemini ortodoks Sünnilikten veya Şii'likten ayıran husus, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ibadet pratiklerinin olmaması değil, bu pratiklerin genel Sünni ve Şii ortodoks çerçevenin kabul ettiği alanın dışında telakki edilmesidir.⁹³ Yani Alevi-Bektaşî inanç sistemi inanç konularında olduğu gibi ibadet konularında da

⁹² Mektup, ilk defa Gölpınarlı tarafından Farsça olarak neşredilmiş, Usluer ise mektubu Türkçeye çevirmiş ve mektubun içeriğinin analiz edildiği bir makale yayımlamıştır. Bk. (Usluer, 2023).

⁹³ Alevi-Bektaşî inanç sistemi, ayinîcem gibi kendine özgü ibadet türlerinin yanında Kur'an'da geçen namaz, oruç, kurban gibi temel ibadetleri de bünyesinde barındırmaktadır. Ancak bu ibadetler Alevi-Bektaşî inanç sisteminin kendine özgü anlayışı doğrultusunda şekillenmiş, Sünni ve Şii ortodoks anlayışın kabul ettiği formların genellikle dışında bir forma sahip olmuştur. Örneğin Alevi çevrelerce adına "*şeriat namazı*" denen Sünni veya Caferî (Şii) mezheplerine göre kılınan namaz olan namaz formu genellikle kabul edilmemekte; bunun yerine bazı yörelerde adına "*halkacık namazı*" veya "*halka namazı*" da denen "*tarikât namazı*" adını verdikleri farklı bir forma sahip bir namaz kılmaktadır (Üçer, 2005: 177-178). Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sistemi, ibadeti olmayan bir inanç olarak telakki edilemez. Bu bağlamda Alevi Bektaşî inanç sistemini Sünni veya Şii "*ortodoksi*"den ayıran temel husus ibadetlerin yorumlanması ve şekilleridir, demek yanlış olmayacaktır.

“heterodoks” bir çerçevede ele alınabilir. Hurufiliğe tekrar dönülecek olursa Hurufilerin Sünni bir mecrada yetişmesi ile Hurufiliğin Şii fıkıh kaynaklarından ziyade Sünni fıkıh kaynaklarını referans göstermesine ilişkin tarihsel olarak kanıtlanabilir hususlar olduğu doğru olmakla birlikte bu durumun Hurufilerin Sünni olduğunu veya Sünni ibadet şekillerini birebir tatbik ettiğini peşinen kabul anlamına gelmeyeceği, yukarıdaki açıklamalarla birlikte düşünüldüğünde açıktır. Hurufiliği bu noktada ayıran iki nokta olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, referans alınan kaynakların Hurufiliğin inanç sistemi içinde ele alınarak başka şekillerde yorumlanmasıdır. Bunu her ibadet türünde yapmadıkları bilirse de özellikle hac gibi bazı ibadet türlerinde Sünni pratiklerin hem şekil hem inanç bakımından dışına çıkmaları bu önermenin temel dayanağı olarak öne sürülebilir. İkinci husus ise Hurufilerin Sünni veya Şii “ortodoksi” içinde olmak gibi bir kaygılarının olmamasıdır. Hurufilerin, inançlarını “hakikatin en doğru izahı” olarak görmeleri ve inançlarının mistik, irfânî, tasavvufi ve yer yer bâtinî karakter taşıması bu önermenin temel sağlamasıdır.

Sonuç olarak Hurufi metinler ile Hurufilerin görüşleri ve bu konudaki değerlendirmeler birlikte ele alındığında, Hurufiliğin Şiiliğin bir kolu olarak ele alınmasını güçlü bir şekilde ortaya koyacak delillere ulaşılamamaktadır. Hurufiliğin öncü isimlerinin fıkhi olarak Sünni olmasının da onların itikadi durumunu açıklamak için yeterli olmadığını eklemek gerekmektedir. Sünniliğin altı iman esasını kabul etse de nübüvvet-velayet-ulûhiyet yaklaşımı gibi Hurufilerin savunduğu birçok husus, onları Sünniliğin itikadi çizgisinden keskin bir şekilde ayırmaktadır. Ayrıca Hurufilik, bazı itikadi konularda Sünniliğin değil Şiiliğin, özellikle gâî Şia ekollerinin inanç unsurlarını barındırmaktadır. Bu eklektik yapı,⁹⁴ Hurufiliğin merkeze aldığı inanç öğelerinin başka olabileceği üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda Hurufilik, kendi akidesini ve inanç esaslarını Sünni veya Şii inanç esaslarının ötesinde yeniden kurgulamış görünmektedir. Yani Hurufiler, inanç bakımından kendilerini koyduğu yerin ortodoks Sünniliğin veya Şiiliğin dışında olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla “kurgu” kelimesi bu bağlamda bilinçli olarak seçilmiştir ve bir önceki cümlede bahsedilen hususa özel bir gönderme yapmaktadır. Bu kurgunun özünde ise kendilerini hakikatin tek temsilcisi olarak

⁹⁴ Hurufiliğin “eklektik” karakteri konusunda daha fazla bilgi için bk. (Ballı, 2010: 153-154).

görmeleri yatmaktadır. İşaret edilen “*hakikat*” ise irfânî, tasavvufî ve mistik ve yer yer bâtinî bir niteliğe sahiptir. Sonuç olarak mezhebî aidiyet bağlamında Hurufiliğin inanç yapısını burada aramak daha doğrudur, denebilir.

1.5.3. Hurufilik Bağlamında Şiiliğin Değerlendirilmesi

Çoğu araştırmacı, Hurufiliği ister Şiiliğin bir türevi olarak ister özgün bir inanç sistemi olarak görsün; özellikle imâmet, Hz. Ali, Mehdiyet, tevil, bâtinî unsurlara önem verme, devir nazariyesi gibi Şiiliğin (özellikle gâli Şia'nın) hemen her meşrebinde bulunabilen inanç öğelerinin Hurufilikte de bir şekilde bulunduğu yönelik genel bir kabule sahiptir. Bu kavram ve olguların bazıları Sünni literatürde de yer alsa da⁹⁵ Hurufî metinlerde bunların ele alınış şekillerine bakıldığında, daha ziyade Şii geleneğin anlayış biçimine yakın durduğu görülecektir. Hurufilik her ne kadar yukarıda zikredilen kavram ve olguları kendine özgü bir yöntemle yorumlayıp özgün bir düşünce geliştirmiş olsa da bu tespitler, Hurufilik düşüncesinin hem irfânî ve mistik anlayışının özelliklerini hem de Alevi-Bektaşî inanç sistemine nüfuz edip onunla birlikte dönüşmesinin inceliklerini anlama konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Tam bu nedenle Şiilikten ne anlaşılması gerektiği hususunun daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması gereklidir.

Her şeyden önce Şiiliğin çoğu zaman; tek, durağan ve değişmez bir anlam dünyasına gönderme yapmadığını belirtmek gerekmektedir. Bu noktada Hurufiliğin irfânî ve mistik karakterini ele alırken söz konusu karakteri, bir mezhebin savunusu veya doğru izahı olarak mı yoksa yepyeni bir fikir olarak mı inşa ettiği sorusunu sormak hayati önemdedir. Bunu bir soruyla açmak gerekirse Hurufiler gerek gâli Şia olsun gerek müteşerri Şia olsun, düşüncelerini inşa ederken “*Doğru Şia budur.*” gibi bir iddiayla mı hareket etti?⁹⁶ Bu soruya cevap verilmeden elde edilecek bulgular, Hurufiliğin inanç karakterini tahlil ederken eksik değerlendirmelerde bulunulmasına yol açma ihtimalini barındırmaktadır. Bu nedenle Hurufilikte Şiiliğin özellikle gâli kollarıyla benzerlik gösteren inanç unsurlarını ele alırken Hurufilerin kendi düşüncelerini göz ardı etmemek, sağlıklı sonuçlara ulaşmak bakımından önemlidir. Ancak bu soruya cevap aramadan önce, konu bağlamında Şiilikten ne anlaşılması

⁹⁵ Özellikle Mevlevîlik gibi Sünni tasavvufî ekollerin bazılarında bu tür kavramlara rastlanabilmektedir.

⁹⁶ Bu sorunun cevabı bir önceki başlıkta kısmen cevaplanmış olmakla birlikte bu başlık altında soruya ilişkin daha ayrıntılı bir analiz yapılacaktır.

gerektiği hususunun izah edilmesi gerekmektedir. Bu izah, bütün bir Şiilik tahlilinden ziyade, genellikle bir devlet mekanizması içinde karşılık bulan müteşerri/fıkhi Şia ile gâli Şia'dan ne anlaşılması gerektiği ekseninde gerçekleştirilecektir. Böylelikle Şiiliğin bu kolları arasında, konu bağlamında hem ayrışan hem benzeşen noktalar vurgulanarak Hurufilik ile Şiilik arasında ne tür bir ilişki olduğu ve Hurufiliğin bir Şii fırkası olarak görülüp görülemeyeceği hususları daha sağlıklı şekilde ele alınabilecektir.

1.5.3.1. Şiiliğin “Gâli” ve “Müteşerri/Fıkhi” Yorumları: Ayrışan ve Kesişen Noktalar

Şiiliğin bâtinî karakterinin ne zaman ortaya çıktığı konusu, bu alana yoğunlaşan araştırmacıların zihnini meşgul eden temel sorulardan biri olmuştur. Bu konudaki temel yaklaşım ise Şiilikteki bâtinî karakterin daha peygamberin hayatında ve ilk dört halife döneminde tezahürleri bulunabilen⁹⁷ bir olgu olduğudur. Bu nedenle Şiilik araştırmacılarından bazıları, bütün Şiilik tezahürlerinin ortak özelliğinin onun bâtinî (bir diğer adlandırmayla gâli) karakteri olduğunu söylemektedir. Bu karakteri, belli bir nispette günümüzdeki müteşerri Şia'ya dahi teşmil eden araştırmacılar vardır (Corbin, 1984: 725). Gerçekten de ilk Şii fırkaların daha ziyade bâtinî karakterde olduğu görülmektedir. Nevbahtî'nin *Firaku'ş-Şiâ* adlı eserinde ilk gulât fırkaları olarak adı geçen Sebeiyye, Keysâniyye, Harbiyye, Hamziyye, Muğiriyye,⁹⁸ Beyâniyye, Saîdiyye ve Muhammise (2018: 155-157) fırkalarının neredeyse tamamında bu bâtinî karakteri görmek mümkündür. Adı geçen ilk Şii fırkalarda nübüvvet, velâyet, imâmet, hulûl, tevil gibi konular hakkında genellikle bâtinî bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Yine X. yüzyılda yaşamış bir İsmailî dâisi olan Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Kitâbu'z-zinâ* adlı eserinde Şia'yı üç büyük fırkaya ayırdığı görülmektedir. Bu fırkalar Keysâniyye, Râfıza ve Zeydiyye'dir (Razî, 1392/1972:

⁹⁷ Şiiliğin Hz. Muhammed zamanında mı yoksa “*hulefâ-yi râşidîn*” döneminde mi doğduğu meselesi tartışmalıdır hatta Şiiliğin doğuşunu çok daha ileri tarihlere (mesela Kerbelâ Katliamına) götürenler de vardır. Bu konudaki tartışmalar için bk. (Onat, 1997: 81-112).

⁹⁸ Muğiriyye'nin Mandenler ve Manilerde bulunan gnostik fikirler ile yine bu akımlara ait olan Allah'a nispet edilen uzuvların Arap alfabesindeki harflere benzetildiğine ilişkin görüşün “*yüce gerçek*”in (Aletheia) vücudunun Yunan alfabesinin harflerinden oluştuğunu öne süren Valentin Gnostisizm ile benzerliği hakkında bk. (Daftary, 2005: 112-113). Harflerin antik Yunan Gnostisizm'inde de tanrısallıkla ilişkilendirilmesi, Hurufilik bağlamında ele alındığında dikkate değerdir. Bu bağlamda Hurufiliğin “*uzak*” köklerinin Gnostisizm ve antik Yunan felsefesinde aranıp aranmayacağı konusu araştırılmaya değerdir.

286, aktaran Kohlberg, 2004: 96).⁹⁹ Bu tasnifte yer alan fırkaların da genellikle bâtinî karaktere sahip olduğu hatırlatılmalıdır.

Yukarıda sayılan hiziplerin neredeyse tamamı İslam'ın ilk yüzyıllarında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla çoğu araştırmacının Şiiliğin ilk tezahürlerinin asıl olarak Bâtînîyye ile iç içe olduğunu söylemesinin tarihî temelleri bulunmaktadır. Bu bağlamda günümüzdeki müteşerri Şia dâhil olmak üzere Şiiliğin ayırt edici özelliğinin ondaki tevil, velâyete yüklenen anlam gibi unsurlardan yola çıkarak Şii akidesindeki bâtinî unsurlar olduğunu belirten Corbin'in (1984: 725) çıkarımı dikkat çekicidir. Bu görüşe Hodgson da katılmaktadır (2011: 298). Onat da ilk Şii fırkalaşmasının Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'in etrafındaki spekülasyonlarla birlikte tarih sahnesine çıktığını belirtmektedir (1997: 113) ki el-Hanefiyye'nin gâli Şia olarak tasnif edilen Keysâniyye fırkasınca imam kabul edildiği bilinmektedir (Öz, 2020: 535). İslam'ın ilk yüzyılında henüz mücerret bir müteşerri Şiilikten bahsetmek ise zordur. Kohlberg, günümüzdeki müteşerri Şiiliğe kaynaklık eden İmamiye'nin VIII. yüzyılın ortalarında özellikle Hişam b. el-Hakem¹⁰⁰ tarafından belli bir şekil aldığı, X. yüzyılın ortalarında ise önemli bir ekleme yapılarak 12 imam terminolojisinin teşekkül edildiğini söylemektedir (1991: 287). Daftary de İmamiye Şia'sının teşekkülünü X. yüzyıla dayandırmaktadır (2016: 80). Hem İmamiye Şia'sının hem kaynaklık ettiği Şiiliğin fıkhi ekollerinin (özellikle fıkıh usulünün) Sünni fıkından ve fıkıh ekollerinden çok sonra teşekkül etmesi, İslam'ın ilk dört-beş yüzyılında Şiiliğin ayırt edici karakterinin ondaki bâtinî unsurlar olduğu çıkarımını doğrular niteliktedir. Ancak bu durum, bu yüzyıllarda Şia'nın hiçbir surette fıkhi müktesebatının olmadığı anlamına gelmemektedir. İsnâaşeriyye ve diğer birçok Şii mezhebi tarafından beşinci ve altıncı imamlar olarak görülen Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık, daha kendi dönemlerinde "*fakih*" olarak tanınmaktaydı (Hakyemez, 2008: 14). XI. yüzyıla kadar birçok Şii fakih görülse

⁹⁹ İslam tarihi içinde birçok akım ve tarikat, çeşitli yazarlarca gâli Şia içinde gösterilmiştir. Örneğin son dönem İranlı yazar ve araştırmacılarından İsfendiyârî, en önemli gâli Şia mensupları arasında Hurûfîler, Bektaşîler, Kızılbaşlar, Nusayrîler ve Müşâ'sa'ları saymıştır (1996: 163-194, aktaran Sohrabiabad ve Akın, 2019: 184) ki gâli Şia'dan ne kastedildiğini veya ne anlaşıldığını göstermesi bakımından bu tasnif dikkat çekicidir. Bu konu, ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

¹⁰⁰ İmamiyye kelâmının VIII. yüzyıldaki en önemli temsilcisi sayılan el-Hâkem'in aynı zamanda, Allah'ın sıfatları konusunda "*tecsîm*" kabilinden görüşler öne sürmesi dikkate değerdir. Hişam b. el-Hâkem'in tecsîm hakkındaki görüşleri için bk. (Öz, 1998).

de¹⁰¹ Şia'da müstakil bir fıkıh ekolünün oluşması ancak bu yüzyıla tarihlenmektedir ve bu dönem, özellikle Şeyh Müfid'le başlatılmaktadır (2008: 27-28).

Şeyh Müfid, fıkıh usulünde Şiilerce ilk kaynak eser olarak kabul edilen *et-Tezkira bi Usûli'l-Fıkıh*'ın yazarıdır (Uyar, 2004: 26). Eserin kaleme alındığı tarih, Büveyhoğulları dönemine denk gelmektedir. Şii olan Büveyhoğulları zamanında hukuki meselelerin çözümüne ilişkin arayışlar ve dolayısıyla Şii fıkının bu dönemde müstakil bir ekol hâline gelmesi ve kurumsallaşmaya başlaması tesadüf değildir zira devlet mekanizmasının düzgün işleminin koşullarından biri olan adalet aygıtı, yasa ve içtihat kaynağı olarak İslam fıkına dayanmak durumundadır. Doğal olarak Büveyhoğulları'nda bu ihtiyaç, Şii fıkıyla karşılanmak istenmiştir. Tarihî kayıtlar, Şiiliğin fıkıh ekollerinin gelişmesiyle paralel olarak bâtinî çerçevedeki fikirlerin geriletmeye çalışılmasının hız kazandığını ve bu dönemden itibaren gâli fırkaların zayıflamaya başladığını aktarmaktadır (Uyar, 2004: 13). Aslında Şia'da gâli fikirlerin zayıflatılması girişimleri Büveyhoğulları'ndan da önce, X. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş gelişmeye başlamış ve bu ivme, Büveyhoğulları'ndan sonra da sürmüştür. Bir İmamiye kelamcısı olan en-Nevbahtî, İmamiye'yi teşbih ve tescîm düşüncelerinden arındırmaya gayret etmiş, bu gayret çeşitli İsnâaşeriye kelamcıları tarafından da sürdürülmüştür (Uyar, 2004: 1314). Büveyhoğulları dönemine gelindiğinde ise karşımıza yukarıda da bahsettiğimiz gibi Şeyh Müfid'in kelam anlayışı çıkmaktadır. Şeyh Müfid de Nevbahtî gibi İmamiye kelamına Mu'tezile ekseninde rasyonel bir yaklaşım getirme çabasını sürdürmüştür. Şeyh Müfid'in *en-Nüket fi Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eseri, teşbih ve tescîmin olumsuzlanması ve dışlanmasına ilişkin çok net ifadelerle yer vermektedir. Eserin üçüncü bölümünün adı "*Teşbihin Reddedilmesi Hakkındaki Söz*" şeklindedir ki bu başlık altında Allah'ın, yarattıklarına benzemediği hususu delilleriyle izah edilmeye çalışılmaktadır (Altun, 2022: 625). Şeyh Müfid'i Allah ile yaratılanlar arasında benzerlik noktasında bir ayırım yapmaya sevk eden ve Şeyh Müfid'in, Tanrı'nın yarattıklarına benzemediğini

¹⁰¹ Şia'da ilk fıkıh ekolu olarak Ahbâriyye ekolu gelişmiştir (Yurdagür, 1988: 490). Bir diğer ekol ise daha sonra özellikle Şeyh Müfid'le gelişen rasyonel ve mütezilî etkiyle ortaya çıkan Usulîyye'dir (Öz, 2012: 214). Ancak XI. yüzyıla kadar Şia fıkında ahbâri ekol egemendir. Dört temel hadis kitabının yazarları olan Küleynî ve Şeyh Sadûk gibi isimler Ahbâriyye ekolündendir. Usulîyye ekolu ise Safevîlerin kısa bir dönemi hariç tutulacak olursa bugüne kadar egemen olan asıl fıkıh ekolüdür. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, Küleynî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 26, İstanbul: TDV Yayınları, 2002, 538-539 ve Mustafa Öz, İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 19, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, ss. 345-348.

net bir şekilde ortaya koymasına sebep olan unsurlardan birinin gâli Şiiliğin bu türden yaklaşımlarına cevap verme gayreti olduğu, güçlü bir şekilde savunulabilir.

Büveyhoğulları'ndan sonra İlhanlılar zamanına gelindiğinde de bu gayret sürmüş, Hille ekolü olarak adlandırılan dönemde Şii fikhî ve İmamiye kelâmı rasyonel bir çerçevede gelişim göstermeye devam etmiştir (Uyar, 2004: 68). Bu gelişim, bazı duraksamalarla birlikte nihayet esas ivmesini Safevîlerle birlikte kazanmıştır. Özellikle Şah Tahmasp'ın iktidarının ilerleyen yıllarından itibaren İsnâaşeriyye Şia'sı, tam teşekküllü bir devlet mezhebi olarak yeni bir tarihsel evreye girmiştir.¹⁰² Bu evre, müteşerri Şia'nın bir devlet mezhebi hâlini almasının ve içerik olarak tam anlamıyla gâli Şia'dan ayrılmasa da politik olarak tamamen ayrılmaya başlamasının başlangıcını teşkil etmektedir. Bu iki blok arasındaki politik ayrımın temelinde ise bâtinîlik değil, şeriata yaklaşım vardır. Tarihsel koşullar, Safevî Devleti'nin hukuk mekanizması kurma girişimlerine cevap aradığı eksen olarak devletin yöneticilerini bu ayrışmada taraf olmaya itmiştir, denebilir. Bir başka deyişle hukuk ve yönetime ilişkin ihtiyaçlar neticesinde öne çıkan fikhî eksenli yaklaşım doğal olarak bâtinî yaklaşımları dışlamıştır.

Buraya kadar anlatılanlardan yola çıkarak denebilir ki Safevî egemenliği altındaki topraklarda şekillenmeye başlayan günümüzdeki müteşerri Şiiliğin diğer Şii tezahürlerinden tefrik edilmeden Şiilik genel çatısına teşmil edilmesi, Hurufiliği Şiilikle ilişkili gösteren izahların yetersiz ve çoğu zaman anlamsız olmasının da nedenlerinden biridir. Bu bağlamda Baharlu, başta Kadı Nûrullah Şüşterî olmak üzere birçok Şiilik araştırmacısının konu hakkındaki tasniflerini karşılaştırarak bazı sonuçlara ulaşmaktadır. Baharlu, öncelikle Şüşterî'nin *Mecalisü'l-Müminin* adlı eserinde bütün Karakoyunlu hükümdarları ile Hasan Sabbah, Mevlânâ ve hatta Sünnî olduklarında şüphe olmayan Hâfız ve Sâ'dî gibi şahsiyetleri bile Şia çatısı altında gördüğünü belirtmektedir. Ardından kelâmî/tasavvufî Şia ile Safevîlerin ikinci döneminde ortaya çıkan müteşerri Şia arasında bir ayrım yapılması gerektiğini vurgulamakta ve bu gerekliliği, dönemin tarihî olayları ile klasik Şii kaynaklarıyla temellendirmektedir (2021: 175-185). Devamında ise günümüzdeki Şiilik araştırmacılarının bu konudaki yaklaşımlarını analiz etmektedir. Örneğin Baharlu,

¹⁰² Safevî Devleti'nde müteşerri Şia'nın teşekkülü süreci konusunda yapılmış ayrıntılı bir değerlendirme için bk. (Baharlu, 2021).

Emirmoezzi'nin ilk Şiilik dönemi hakkında William Montgomery Watt'ın yaklaşımından mülhem; “Şiiliğin erken dönemleri için müfret-gâlî Şia ile mutedil Şia ayrımına gitmenin tamamen sahte olduğu” sonucuna vardığını aktarmaktadır (2015: 145-146, aktaran Baharlu, 2021: 189).¹⁰³ Bu aktarımın ardından tarihsel olarak Şiiliğin tasavvufi/kelamî bir Şiilikten, zamanla sûfî yönün kaybolduğu ortodoks/müteşerri Şiiliğe doğru eğilim gösterdiğini savunmaktadır (2021: 189-190). Gerçekten de dönemin İran'ında sûfî Şiiliğe yönelik ulema tarafından gerçekleştirilen tazyikin XVII. yüzyılda da devam ettiği görülmektedir. Bu yüzyılda Kummî gibi müteşerri Şia'nın önde gelen isimleri; İbn-Arabî, Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfilere reddiyeler yazmış, Şii sûfilere riyâzet ve mükâşefe yoluyla kendilerini hakiki ilmin sahipleri gibi gösterip dindar Şiileri aldattığını iddia etmiştir (Işlak, 2022. 182-183). Baharlu, Corbin'e paralel şekilde; Şiiliğin hemen hemen bütün meşreplerinde ta başından beri mündemiç olan bâtinî yorum, tevil, Hz. Ali'nin inanç eksenindeki yer yer insanüstü niteliklere büründürülmüş merkezî konumu, velâyet makamının çeşitli derecelerdeki kutsiyeti gibi hususları Şiiliğin ayırt edici hususları olarak kabul etmektedir. Bu noktada Baharlu, yukarıda da belirtildiği üzere analizini XVI. yüzyıl ortasındaki Safevî kırılmasına kadar götürmektedir. Baharlu, ayrıca her dönemde müteşerri Şia olduğuna yönelik iddiaların müteşerri Şia'nın Safevîlerden önce de var olduğuna ilişkin tezleri güçlendirmekten ibaret olduğunu öne sürmektedir. Oysa bugün, İsnâaşeriyye Şia'sının en önemli fukahasından sayılan kişilerin bile bakıldığında, gâlî Şia ile iç içe olan kimseler olduğunu bu savına dayanak göstermektedir (2021: 192).¹⁰⁴

Baharlu'nun bu yaklaşımından yola çıkarak Hurufiliğin gâlî Şia'nın bir kolu olarak gösterilmesinin altında yatan nedenler de vuzuha kavuşmuş olmaktadır: Hurufilikle

¹⁰³ Yukarıda da benzer görüşler aktarılmıştı.

¹⁰⁴ Baharlu, buna örnek olarak Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (1334-1384) ve Şeyh Abdullah bin Muhammed ibn-i Fehed el-Hillî (Ö. 1437-38) gibi isimleri vermektedir (2021: 190-191). Hillî'nin sûfimeşrep olduğu genel kabul görmeye birlikte (Uyar, 1999: 484) bu durum, onun, gâlî Şia'nın her türüne müsamahakâr davrandığı anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda, öğrencisi ve damadı olan İbn Felâh'ın Mehdîlik iddiasında bulunması üzerine el-Hillî'nin, damadının bulunduğu bölgenin yöneticisine mektup yazarak onun öldürülmesini istemesi dikkat çekicidir (Sabr, 1365/1965: 15-24, 28-30'dan aktaran Uyar, 2004: 104). Dolayısıyla damadının bu tür bir “sapkın” anlayışa yönelmesi üzerine el-Hillî'nin bu fikirleri onaylamadığı ve buna reaksiyon gösterdiği anlaşılmaktadır. Damadının bu çıkışı nedeniyle öldürülmesini istemesi, gâlî kabilinden sayılabilecek her fikri benimsemediği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu durum, hoca ile öğrenci arasında bile Şia'nın müteşerri-gayrimüteşerri ekollerinde çok rahat bir geçişkenliğin olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Sonuç olarak Hillî'nin sûfimeşrep olması, müteşerri Şia'ya aykırı her görüşe müsamahakâr davrandığı anlamına gelmemektedir, denebilir.

gâli Şia'da benzer olan hususlar, Hurufiliğin gâli Şia'nın bir kolu/türevi olduğuna ilişkin yaklaşımların savunulmasının nedenlerinden bir diğeridir. Tıpkı Kızılbaşlığın ve Bektaşiliğin bile bazı araştırmacılar tarafından gâli Şia'nın bir türevi olarak addedilmesi gibi Hurufilik söz konusu olduğunda da aynı anlayış ve yaklaşımın cari olduğu görülmektedir. Sohrabiabad ve Akın'ın Kızılbaşlık veya Bektaşilik gibi inançların gâli Şia'nın bir kolu olduğuna dair yaklaşımlara karşı belirttiği; bu terimin zamansal, mekânsal, sosyokültürel, siyasi, itikadî ve tarihî açıdan Kızılbaşlığı veya Bektaşiliği karşılamadığına ilişkin yaklaşımı (Sohrabiabad ve Akın, 2019: 184), bu çerçevede doğru bir referans noktası olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşımın hem yukarıdaki açıklamalar hem Hurufilikle Alevi Bektaş inanç sistemi arasındaki ilişki göz önüne alındığında, Hurufiliğe de teşmil edilmesi mümkündür. Tıpkı Kızılbaşlık ve Bektaşilik gibi gâli Şia ile benzeşen bazı fikir ve kavramlara sahip olmasından dolayı Hurufilik, birtakım yazar ve araştırmacılarca gâli Şia'nın bir kolu olarak görülmüştür, denebilir. Hurufilik gâli Şia ile Hz. Ali, velayet, hulûl gibi bâtinî yorumlar çerçevesinde benzeşse de bu benzeşim, daha çok konu, nadiren de içerik ve yaklaşıma yöneliktir. Bu nedenle gerek Hurufiliğin gerek Bektaşilik, Kalenderîlik ve Kızılbaşlık gibi "heterodoks" inançların üst bir çatı olan bâtinî, irfânî, mistik ve tasavvufî geleneğin değişik veçheleri olarak kabul edilmesi akla daha yatkın bir yaklaşımdır.

1.5.3.2. İmâmet ve Mehdi Tasavvuru Bağlamında Hurufilik – Şia İlişkisi

Şiiliğin ayırt edici özelliklerinden kabul edilen masum imam ve Mehdi tasavvuru, meselenin daha iyi anlaşılması bağlamında ele alınmaya değerdir. Şia gerek gâli olsun gerek müteşerri olsun, hemen bütün kollarında görülebilen bir imama bağlılık ve Mehdi tasavvuruna sahiptir. Nevbahtî'nin *Firâkuş-Şia* adlı eserinde bahsedilen hemen her Şii grup, kendisini bir imama nispet etmekte ve çoğu kez söz konusu imamın veya soyundan gelecek birinin Mehdi olduğuna inanmaktadır. Tarihsel olarak incelendiğinde hemen hemen bütün Şii hareketlerin bunu hem bir inanç esası hem bir meşruiyet koşulu olarak savunduğu görülmektedir. Bu firkaların tamamında imam, aynı zamanda meşru bir siyasal otorite ve kitleleri harekete geçirmek için meşruiyet dayanağı olarak kabul edilmektedir. Tam bu noktada Hurufiliğin bu bağlamda ele alınıp alınamayacağı sorusu sorulabilir. Acaba Hurufiler, bu şekilde bir imâmet ve Mehdiyet anlayışına sahip midir? Bu sorunun cevabı, bazı noktaların vuzuha kavuşturulmasına yardımcı olacaktır.

Fazlullah Hurufî'nin kendi soyunu on iki imamdan yedincisi olan Musa el-Kâzım'a dayandırdığı daha önce belirtilmişti. Yukarıdaki sorunun cevabını aramaya geçmeden önce bazı yan sorulara cevap aranmalıdır. Bu çerçevede ilk olarak akla gelen soru şudur: Acaba Fazlullah Esterâbâdî, soyunun Musa el-Kâzım'a dayandığını söyleyerek bir meşru imam ve Mehdi olduğunu temellendirmeye çalışmış olabilir mi? Bu sorunun yanında şu da sorulmalıdır: Kendi soyunu ehlibeyte dayandırmak, sadece Şii imâmet düşüncesinde mi vardır? Son sorudan başlayacak olunursa soyunu ehlibeyte dayandırmak, sadece Şii mezheplerde görülen bir husus olmayıp bazı Sünni tarikatlar ile Alevi Ocaklarının mürşidi olan Dedelik kurumu çerçevesinde de bulunan bir hususiyettir (Yaman, 2011: 43, 56). Dolayısıyla buradan yola çıkarak bunun tek başına bir delil olamayacağı rahatlıkla savunulabilir. Bu meseleyi açıklığa kavuşturduktan sonra ilk soruya dönülebilir: Acaba Fazlullah Esterâbâdî, böylelikle bir meşru imam ve Mehdi olduğunu temellendirmeye çalışmış olabilir mi?

Fazlullah Esterâbâdî, Tebriz'deyken gördüğü bir rüya vesilesiyle Mesih olduğunu ve kendisine Mehdilik verildiğini ve böylece ulûhiyet devrinin başladığını söylemektedir (Kiya, 1330hş: 286-288, aktaran Gölpınarlı, 1973: 6-7). Sadece Fazlullah Esterâbâdî değil, önemli takipçileri de Fazlullah Esterâbâdî'nin Mesih ve Mehdi olduğunu kabul etmektedir. Muhiî ve Firişteoğlu gibi isimler bunlardan bazılarıdır (Usluer, 2009, 363-364). Dolayısıyla kurucusu, ilk müntesipleri ve önemli takipçileri nazarında Hurufîliğin Mehdici bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Bu açıklamalardan sonra sorunun cevabı netleşmiş olmaktadır: Fazlullah Esterâbâdî, kendisini Mehdi olarak görmektedir. Soyunu yedinci imam Musa el-Kâzım'a dayandırması, bu iddiasını temellendirmek istediğine ilişkin güçlü bir göstergedir. Bu açıklamalarla birlikte Hurufîlikte Mehdîyet ve imâmet inancının bulunduğu konusunda şüpheye yer kalmamaktadır. Hurufîlik, on iki imamcı Şii'deki gibi¹⁰⁵ kayıp imamdan bahsetmekte ancak bu kayıp imamın Şii'lerce benimsenen isim olan Muhammed el-Mehdî değil Fazlullah Esterâbâdî olduğunu kabul etmektedir (Usluer, 2010: 1387). Yani Fazlullah Esterâbâdî, beklenen Mehdi olarak değil kendi şahsıyla Mehdi olarak kabul edilmektedir ki bu inanç, Hurufîliği en azından on iki imamcı bütün Şii'lik tasavvurlarının itikadi çizgisinden ayıran en temel noktadır.

¹⁰⁵ Hurufîlik, bu anlamda İsmâîliye'den ayrılmaktadır zira onlar, yedi imam olduğunu kabul etmekte ve yedinci imam olarak Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'i kabul etmektedir. Bk. (Daftary, 2005).

Yukarıda da belirtildiği gibi her türden Şia'nın ayırt edici iki özelliği, imâmet ve Mehdiyettir ki bu unsurlar Hurufilikte de görülmektedir. Sünnilikte de Mehdi beklentisi olduğu bilinse bile Sünnilikteki Mehdiliğin ele alınışıyla Hurufiliğin Mehdiliğe bakışının uyuştüğunu söylemek zordur.¹⁰⁶ Hurufiliğin Mehdi tasavvuru Şia'ya, özellikle gâli Şia'ya yakındır.¹⁰⁷ Ancak öte yandan Hurufilikte, özellikle muamelata ilişkin konularda Sünniliğin esas alındığı ve Fazlullah Esterâbâdî'nin Şii bir aileye mensup olmadığına ilişkin güçlü deliller de bir yanda durmaktadır. Yine Hurufilerin ne Sünniliği ne Şiiliği benimsediğini, ikisinin de ötesinde Hurufiliği hakikatin yegâne yorumu olarak gördüğü belirtilmişti. O hâlde, bütün bunlardan yola çıkarak Hurufiliğin Şia ile ilişkisi tam olarak nasıl izah edilebilir?

Bu konuda düğümü çözecek olan nokta, Hurufilerin kendilerini nasıl gördüğü meselesinin vuzuha kavuşturulmasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi Hurufiler, kendilerini Şii mezhebinin içinde telakki etmemiş, buna mukabil İslam dairesi içinde hakikatin asıl temsilcisi olduklarını düşünmüştür. Bir kez daha belirtmek gerekmektedir ki Fazlullah Esterâbâdî'nin sistemleştirdiği düşüncenin temelinde, insanın ilahi mazharın tecellisi olması düşüncesi vardır ve söz konusu tecelli, harfler üzerinden temellendirilmektedir. Çoğu kavram ve olgu da olduğu gibi on iki imam ve Mehdi kavramlarında da Hurufilerin bu tür harf ve sayı kombinasyonlarına başvurduğu ve özellikle Mehdi, Mesih ve Hz. Ali gibi şahsiyetleri Âdem'le ilişkilendirdiği görülmektedir (Usluer, 2010: 1379). Son olarak Fazlullah Esterâbâdî'nin insanın ulûhiyetini kendi üzerinden açıklarken bunu bilkuve diğer insanlara da teşmil ettiği hatırlanmalıdır. Yani Fazlullah Esterâbâdî'nin vazettiği hakikate ulaşan her insan, bu ilahi mazharı kendinde ortaya koymuş sayılmaktadır. Hurufilerin İslami gelenek içinde kendilerinin bu yönünü ortaya koyacak her fikri sahiplendiği görülmektedir. Yani Hurufiler, nasıl ki Sünniliğin hem muamelatına hem itikadına ilişkin birçok unsuru iktibas etmişse kendi görüşlerine dayanak teşkil edebileceğini düşündükleri Şii unsurları da iktibas etmiştir ki bu durum, Hurufiliğin eklektik karakterine uygundur. Mehdilik ve imâmet de bu türden iktibasa örnektir.

¹⁰⁶ İki mezhebin "*Mehdi*" meselesine yaklaşımında birçok farklılık bulunsa da asıl ayırım, Mehdi tasavvurunun Şia'da bir inanç unsuru olarak görülmesi (Sarıçioğlu, 2003: 372), buna mukabil; Mehdi'ye inanıp inanmamanın Sünnilikte bir inanç unsuru olarak bahis konusu yapılmamasıdır (Fığlalı, 1981: 214).

¹⁰⁷ Bazı görüşlere göre Mehdi inancı önce gâli Şia'da daha sonra ise "*mutedil*" Şia'da görülmüştür (Yavuz, 2003b: 371).

Hurufilik, bu anlamıyla öne sürdüğü düşünceleri tahkim edecek her fikri kendi inanç süzgecinden geçirerek almaya eğilimlidir. Sonuç olarak Hurufilerin Mesih ve Mehdi tasavvurunu tek başına Hurufiliğin Şiiliğine delil olarak göstermek zordur, denebilir.

1.5.4. Hurufiliğin Mezhebî Aidiyetine İlişkin Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıda, Hurufiliğin mezhebî aidiyeti; zaman ve mekân, Hurufî kaynakların incelenmesi ve Şiilik çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır. Bunun neticesinde ulaşılan bazı sonuçlara yukarıda yer verilmiştir. Bu başlık altında ise ulaşılan sonuçlar, maddeler hâlinde sunulduktan sonra bu konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır.

1. Fazlullah Esterâbâdî, Şii bir aileye mensup değildir ve büyük ihtimalle tasavvufî Sünni/irfânî bir gelenek içinde eğitim almıştır.
2. Hurufiliğin mezhebî karakteri konusunda yargıda bulunmak için dönemin coğrafyasının mezhebî atmosferinin sağlıklı bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi zordur. Hurufiliği salt zaman-mekân bağlamında spesifik bir mezheple veya inanç ekolüyle ilişkilendirmek, metodolojik açıdan hatalı olduğu gibi bilimsel olarak da doğru sonuçlara götürme imkânına sahip değildir.
3. Hurufî metinlerde özellikle ilmihal konularının çoğunlukla Sünni literatüre göre izah edildiği görülse de inanç noktasında o döneme kadar temayüz etmiş hemen her ortodoks Sünni yorumun (bir kısmıyla da tasavvufî Sünni yorumun) asla kabul etmeyeceği unsurlar taşınması bakımından (devir nazariyesi, hulûl, Fazlullah Esterâbâdî'nin yer yer örtük yer yer açık bir şekilde ulûhiyetinin savunulması, velâyet/imâmet, bâtinî yorum, tevil vb. unsurlar) Hurufiliğin itikadî olarak Sünniliğin bir türevi olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir.
4. Yine aynı şekilde gerek gâlî Şia gerek müteşerri Şia'da kolaylıkla görülmeyen (özellikle Sünni kaynaklı) ifadelerin Hurufilerce serdedilmesi ve Hurufî metinlerinde yer alması, Hurufilerin en azından kendilerini Şii olarak görmediği ve böyle bir çabalarının olmadığı anlamına gelmektedir.

Hurufiler; tevil, devriye nazariyesi, imâmet, Mehdiyete, Hz. Ali, hurûf-ı mukattaa¹⁰⁸ gibi konularda gâli Şia'nın da benimsediği kavramları ele almışsa da gerek İslam irfânî düşünce geleneğinden gerek tarih boyunca gelişen diğer mistik ve irfânî ekollerden beslenerek özgün bir metot yoluyla yeni bir düşünce ortaya koymuştur. Ancak İslam düşünce tarihine bakıldığında yukarıda sayılan kavramların gâli Şia'nın inhisarında olmadığı rahatlıkla savunulabilir. Bu kavramların bir kısmının İslam düşünce tarihine ilk olarak gâli Şia tarafından kazandırıldığı doğrusa da Hurufilerin bu tür kavramları doğrudan gâli Şia'dan aldığını söylemek için kaynaklar yeterli veri sunmamaktadır. Bu tip kavram ve olgular, İslam düşünce geleneğinin yukarıda da kısaca izah edilen sûfi, hikemî, bâtinî, irfânî ve felsefi havuzunda yüzyıllar içinde birikmiş ve mahreçleri çoğu zaman silikleşmiş kavramlardır. Kimi zaman Sünni/Şii tasavvufî tarikatlarda, kimi zaman kelâm ekollerinde karşılaşılabilen bu kavram ve olgular, çağlar boyunca birçok zümre veya ekol tarafından ya olduğu gibi benimsenmiş ya da uyarlanarak kendi meşreplerine göre kullanılmıştır.

Bu cümleden olmak üzere Hurufiliği İslam'ın bâtinî, irfânî ve mistik yorumuyla beslenen bir düşünce akımı olarak tanımlamak ve bu gelenek içinde ele almak doğruya en yakın izah olarak kabul edilebilir. Bu izahı güçlendirecek bir diğer husus da Hurufiliğin en azından, ortodoks İslami yorumlardan uzak olduğudur. Bu tür bir ortodoksi gerek Sünnilik gerek Şiilik olsun, Hurufilikte kendine bir karşılık bulmamaktadır. Bunun yanında bazı Hurufilerin oruç, namaz ve hac gibi mükellefiyetlerin harflerin insan bedeninde (özellikle insan yüzünde) zuhuruyla birlikte kalktığını savunduğu da göz önünde tutulmalıdır (Usluer, 2009: 159). Bu konu özellikle Anadolu'ya gelen Hurufiler arasında tartışılmış ve Hurufilerden önemli bir grup, mükellefiyetlerin kalktığı konusunda ısrarcı olmuştur. Bu zümre arasında Horasanlı mürşit ve müritlerin, bazı Türklerin ve Tebrizlilerin olması dikkat çekicidir (2009: 160). Muhtemelen söz konusu kişi ve zümreler, Hurufiliğin Bektaşiliğe nüfuzunda daha aktif rol oynamıştır. Bu kişiler arasında daha ziyade Türklerin ve bazı tarikat ehli kimselerin olması, bu savı güçlendirmektedir. Dolayısıyla bir zaman sonra Hurufiler, sadece itikadi ortodoksiyi değil ayrıca fihhi ortodoksiyi de dışlamış görünmektedir. Yurtalan'ın yukarıda bahsedilen görüşleri

¹⁰⁸ Hurûf-ı mukattaa için bk. M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, Hurûf-ı Mukattaa. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 401-408.

çerçevesinde, sadece ortaya çıktığı döneme bakmanın ve uğradığı değişimleri atlamamanın Hurufiliğin mezhebî aidiyetine ilişkin tespit yapma konusunda yanlış bir yöntem olduğunu tekrar belirtmekte fayda vardır.

Tam da bu noktada, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle kaynaşmasının anlamı belirginleşmektedir. Hurufiliğin başta Alevi-Bektaşî topluluklar olmak üzere Kalenderî, Melâmî, Bayramî gibi heterodoks zümrelerle kolay etkileşim kurması, Şii veya Sünnî inanç sistemini benimsemesinden veya adları sıralanan bu zümrelerin mezhebî karakterinden değil, bütün bu grupların bâtinî, mistik yönleri ile Allah-evren-İnsan hakkındaki benzer yaklaşımlarından ileri gelmektedir. Dolayısıyla Hurufiliği, sahip olduğu inanç karakteri bağlamında İslam düşüncesindeki irfânî, bâtinî ve mistik gelenek içinde değerlendirmek daha doğru bir yaklaşımdır, denebilir. Aynı gelenekten dolaydır ki Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki uyumdan bahsedebilmektedir.

1.6. Fazlullah Esterâbâdî'den sonra Hurufilik ve Hurufilerin Alevi-Bektaşî Çevrelerle İlk Temasları

Fazlullah Esterâbâdî'nin Alıncak Kalesi'nde idam edilmesinin ardından Hurufilere yönelik baskı devam etmiştir. Fazlullah Esterâbâdî'den sonra Hurufilerin lideri Ali el-Âlâ olmuştur (Usluer, 2023: 6). Timurlu Devleti'nin hâkimiyeti süresince Hurufiler, günümüzde İran'a tekabül eden coğrafya ve Azerbaycan'da faaliyetlerini sürdürseler de takibat ve kovuşturmalara maruz kalmaktan kurtulamamış ayrıca bu baskı, bazen Hurufilerin tepki vermesiyle sonuçlanmıştır. Örneğin Fazlullah Esterâbâdî'nin halefleri intikam amacıyla sınırlı bir isyana kalkışmış; Timur'un oğlu Şâhruh'a karşı Horasan'da patlak veren bu isyan, Şâhruh'un Hurufilerin kökünün kazanması emriyle neticelenmiştir (Kiyâ, 1330: 23, aktaran Usluer, 2009: 21). Bu tarihten sonra Hurufilerin üzerindeki baskı daha da artmıştır. 1427 yılına gelindiğinde ise bu kez Fazlullah Esterâbâdî'nin bir takipçisi olan Ahmed-î Lûr adında biri, Herat'ta Cuma namazına gitmek üzere olan Şâhruh'u hançerle yaralamıştır. Yarası ölümcül olmayan Şâhruh, bu suikasttan kurtulmuş ve Ahmed-î Lûr hemen orada öldürülmüştür. Bu olayın ardından Hurufilere yönelik yeniden bir kovuşturma, infaz ve sürgün dalgası gerçekleşmiştir (Binbaş, 2013: 3, 36). Bu baskılar ve/veya görüşlerini yayma çabası gibi başka sebepler dolayısıyla Hurufiler, başka egemenlik sahalarında da varlığını sürdürmek istemiş ve özellikle

Karakoyunlu ile Osmanlı egemenliği altındaki coğrafyalarda faaliyet göstermeye başlamıştır. Böylece Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki ilişkinin ilk adımları atılmaya başlamıştır.

Timurlu Devleti'nde yaşadıkları olumsuz tecrübelerin ardından, Hurufilerin Karakoyunlular egemenliği altında da çalkantılı bir serüveni olmuştur. Hurufilerle Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah arasında yakınlaşma olsa da özellikle ulemanın bu yakınlaşmadan rahatsız olduğu ve Hurufilerin küfre düştüğü şeklinde fetva verdiği, bunun üzerine Cihanşah'ın, içinde Fazlullah'ın kızı ve damadı olduğu hâlde 500 kadar Hurufî'yi öldürdüğü aktarılmaktadır. Fetvada hükümdarın bu sapkın zümrenin katledilmesini ihmal etmesi durumunda onun da katlinin vacip olacağını ifade edilmesi (Usluer, 2009: 23), Cihanşah'ın Hurufilere karşı olumsuz bir reaksiyon göstermesinde etkili olmuştur, denebilir. Dolayısıyla Cihanşah'ın bu tutumunun siyasi nedeninin ağır bastığı savunulabilir. Bazı kaynaklarda, Hurufilere yönelik gerçekleşen bu cezalandırmanın sebebinin Hurufilerin Cihanşah'a karşı giriştiği isyan olduğu belirtilmektedir (2009: 23).

Usluer, devrin önemli âlimlerinden Devvânî'nin Cihanşah adına *Risale-i Huruf* adlı eseri yazdığını belirtmektedir. Ancak Anay, tam adı *Risâle-i Tuhfe-i Ruhânî* olan ve *Risâle-i Havâss-ı Hurûf* gibi başka adları da bulunan eserin Cihanşah adına yazıldığı rivayet edilse de bu bilginin kaynağının tespit edilemediğini, *Mecâlis*'te verilen bilgiye göre eserin Sultan Gıyaseddin Gıyas Mündevî'ye ithaf edildiğini belirterek metnin girişinden yola çıkarak bu bilginin daha doğru olduğunu savunmaktadır. Eserde harflerin metafiziği, âlim ve mutasavvıfların görüşleri çerçevesinde işlenmektedir ki (Anay, 1994: 180-181) buradan yola çıkarak eserin Hurufiliği ele aldığına ilişkin çıkarımda bulunmak zordur. Ancak şiirlerine bakıldığında, Cihanşah'ın Hurufilerden etkilendiği rahatlıkla görülebilir. Macit'e göre Cihanşah, şiirlerinde Hurufiliğe ait teşbih, mecaz ve istiarelerden sıklıkla faydalanmıştır (2000: 15).¹⁰⁹

¹⁰⁹ Macit aynı yerde, Cihanşah'ın Hurufiliği benimsediğini söylese de bu iddiasına ilişkin şiirlerinden başka kanıt sunmamaktadır. Cihanşah'ın Hurufilikten etkilenmekle beraber Hurufiliği tamamen benimsediğine ilişkin kaynaklarda açık bilgiler bulunmamaktadır. Ancak şiirlerinde kullandığı Hurufî terkip ve öğeleri salt edebî zenginlik nedeniyle kullanmadığı da açıktır. Dolayısıyla Cihanşah'ın Hurufilikten bir ölçüde de olsa etkilendiğini söylemek mümkündür.

*“Fazl-ı İlâhîden iki âlemde şâh imiş
Ol ehl-i dil ki yâr ile ömrini sarf ider”* (Cihanşâh Hakîkî, 2012: 19)

...
*“Ey melek-sîmâ ne cânsın vech-i Rahmân sendedür
Mushaf-ı Hakdur cemâlün şerh u burhân sendedür”* (2012: 21)

Yukarıda verilen beyitlerden de anlaşılacağı üzere Cihanşâh’ın şiirlerindeki Hurufî etkisi barizdir. Şiirlerinde Fazl-ı İlâhî, vech, vech-i Rahmâni, yedi hat gibi ifadeler oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Akın ve Sohrabiabad’ın bir Alevî cöknünde tespit ettiği ve Cihanşâh’a ait olma ihtimali çok yüksek olan şiirlerde ise Hurufîliğe ilişkin doğrudan göndermeler içeren beyitlere rastlanmaktadır. Örneğin bir beyitte, Hurufîlerin yaygın olarak kullandığı insan yüzündeki yedi hatla seb‘u’l-mesânî terkibi şöyle kullanılmaktadır:

*“Yeddi hatt seb‘a’l mesâni hem ‘ale’l-‘arşi iste va
Safhada terkîm olunmuş ‘âleme viridi cevâb”* (Akın ve Sohrabiabad, 2019: 209).

Görüldüğü gibi Cihanşâh, şiirlerinde Hurufî öğretilerini neredeyse bir Hurufî şair kadar etkili kullanmaktadır.

Hurufîlerden salt edebî olarak değil, aynı zamanda düşünsel olarak da etkilendiği açık olan Cihanşâh’ın Hurufîlere karşı kanlı bir bastırma siyaseti gütmesi oldukça dikkat çekicidir. Cihanşâh’ın bu tutumu, II. Mehmed devrinde Edirne’de Hurufîlere karşı gerçekleştirilen kovuşturma ve idam dalgasında da görülmektedir. II. Mehmed, Hurufîlerden etkilenmesine rağmen¹¹⁰ onların öldürülmesine sessiz kalmıştır. Bu durum başta çelişki gibi gözükse de hem Cihanşâh’ın hem II. Mehmed’in bu aşamada siyasal meşruiyetlerini önceleme isteği düşünüldüğünde (İnalçık, 2021: 98)¹¹¹ anlamlı bir yere oturmaktadır. İslam’ın doğuşundan modern döneme kadar kurulan devletlerin ve dolayısıyla Türk-İslam devletlerinin siyasal meşruiyeti bağlamında hükümdarın halk üzerindeki otoritesini sürdürmesinin öncelikli koşulu, dinî meşruiyeti kaybetmemektir. Dinî meşruiyetini kaybeden bir hükümdarın hal

¹¹⁰ Ocak, II. Mehmed’in Hurufîlerden düşünsel olarak etkilendiğine ilişkin görüşü kabul etmemektedir (2013: 154). Ona göre bu etkinin entelektüel bir merak olması akla daha yatkındır. II. Mehmed’in Hurufîlerle karşılaşmasının oldukça genç yaşlarına denk gelmesi, bu görüşü desteklemektedir.

¹¹¹ İnalçık, din adamlarının ve özellikle dervişlerin hükümdarın egemenliğini halk önünde meşrulaştırma işlevi gördüğünü söylemektedir (2021: 98). Tersinden düşünülürse sultanlar, bu meşruiyeti kaybetmeleri durumunda, halk nezdinde otoritelerini kaybetme riski doğacağını bilmekteydi, denebilir.

edilmesi, bir tehdit olarak hükümdarların her zaman aklında tuttuğu bir husustu ve bu yüzden hükümdarlar, dinî meşruiyetlerini koruma konusunda titiz davranırdı. Hükümdarın dinî meşruiyeti ise ulemanın gücüyle doğrudan ilişkiliydi. Ulemanın bu politik gücü karşısında hükümdar, halk nazarında dinin açık hükümlerine açıkça karşı çıkmış görünmeyi göze alamazdı. Sonuç olarak Hurufiler, siyasal otoritelerin meşruiyet kaygısı nedeniyle bu baskı ve kovuşturmanın öznesi olmaktan kurtulamamıştır, denebilir. Hurufilerin yaşadığı bu deneyim, Anadolu ve Balkanlara geldiklerinde bu durumu gözetmelerinde ve Osmanlı hükümdarları ve bürokrasisi tarafından oldukça meşru görülen Bektaşî tarikatı içinde faaliyetlerini sürdürmesinde temel bir etkenmiş gibi gözükmektedir.

XV. yüzyılın başından itibaren Hurufilerin günümüzde İran'a tekabül eden coğrafya ile Tarihî Azerbaycan sahasından Anadolu'ya ve Balkanlara geçmesi, bu baskı ve kovuşturmaların doğal sonucu olarak gerçekleşmiştir. Hurufilerin bu tercihlerinin zorunlu mu olduğu yoksa Anadolu ve Balkan sahasındaki dinî ve siyasi durumu gözeterek mi bu tercihte buldukları hususunda, dönemin kaynakları sessizdir. Ancak Hurufilerce her iki gerekçe bir arada değerlendirilmiş olabilir. Sonuç olarak Hurufilerin en azından baskı ve kısımdan kurtulmak için Anadolu ve Balkanları (ve göç ettikleri diğer bölgeleri) sınımlanacak bir liman olarak gördüğü açıktır.

Hurufilerin Anadolu ve Balkan sahasına gelişinde üç isim öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Fazlullah Esterâbâdî'nin baş halifesi Ali el-A'lâ'dır. Şam üzerinden Anadolu'ya gelen A'lâ, Anadolu'da Hurufiliği yaymak için *Câvidânnâme*'den mülhem, *Tevhîdnâme* ve *Kıyâmetnâme* adında iki eser telif etmiştir. Ali el-A'lâ'nın Hacı Bektaş Âsitânesi'nde Hurufilik öğretilerini yaydığını kaydeden en eski kaynak, Harputlu Hoca İshak Efendi'nin *Kâşifü'l-esrâr ve dâfiu'l-eşrâr* adlı eseridir (Kayıkcıoğlu, 2017: 63 ve Gölpınarlı, 1963: 18).¹¹² Ali el-A'lâ'nın bu faaliyetine ilişkin iddia Clement Huart, Browne, Fuad Köprülü ve Helmut Riter tarafından da kabul edilmiş olsa da (Algar, 1995: 43-46, aktaran Varol, 2016: 45) Gölpınarlı, bunun tarihsel olarak mümkün olmadığını savunmaktadır (1969: 156). Birge de Emîr Gıyâseddin'in *İstivânâme*'si ile Ali el-Âla'nın eserlerinde bu yönde bilgi olmaması nedeniyle bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiğini söylemektedir (Birge, 1937:

¹¹² Gölpınarlı, bu rivayeti daha eskiye götüren bir belgeye rastlanmadığını söylemektedir (1973: 28).

60-61, aktaran Aksu, 1998: 18-410). Usluer ise kronolojik olarak bakıldığında bunun imkânsız olmadığını savunmaktadır (2009: 24). Varol ise Hoca İshak Efendi'nin Hacı Bektaş-ı Veli'den bahsederken *Şâkâ-yık-ı Numaniyye*'yi referans aldığını belirttiikten sonra, *Şâkâ-yık-ı Numaniyye*'de Ali el-Alâ ile ilgili bilgi bulunmadığına ve Hoca İshak Efendi buna ilişkin başka bir referans göstermediğine göre bu bilginin sıhhatine kuşku ile yaklaşmak gerektiğini öne sürmektedir. Aynı zamanda, Gölpınarlı'nın Ali el-Âla'nın bu faaliyetlerinin mümkün olmadığını kronolojik gerekçeye dayandırması da kabul edilebilir değildir. Ali el Alâ'nın 1419'da öldüğü bilindiğine göre (Aksu, 1989: 2-381) bunun kronolojik olarak pekâlâ mümkün olabileceği açıktır. Harputlu Hoca İshak Efendi, mezkûr eserde olayı şöyle anlatmaktadır:

“(Ali el-A'lâ) ismiyle müsemmi olan halifesi Anadolu'da Hacı Bektaş Tekkesi'ne gelüb inzivâ iderek ve Câvidân'ı hafıyyen ehl-i tekyeye talim eyleyerek ve ‘Bu tarik, hacı Bektaş Veli'nin tarikidir” deyû beyâ ile gedâ ehl-i hankâh dahi cümle cahil ve nâdân olmasıyla muktezay-ı Câvidân cümle teklifat-ı ilahiyeyi inkâr ve nefsi emmarenin hevasında muvaffakati aşikâr olduğundan kabul eyleyüb ve ismini (sır) koyub gayet ahkâb tenbih eylediler.” (İshak, 1897: 4-5).

Anadolu'da Hurufilik adına faaliyet gösteren bir diğer önemli isim Mir Şerîf'tir. Fazlullah Esterâbâdî'nin önde gelen takipçilerinden olan Mir Şerîf, *Hacnâme* adlı eserinde “*Anadolu'ya geldiğini, Fazl'ın kitaplarıyla Hurufiliğe ait kitapları Anadolu'ya getirdiğini, kardeşiyle Karadeniz kıyılarına kadar gittiğini söylemiştir.*” (Usluer, 2009: 24). Dolayısıyla Mir Şerîf'in Anadolu'da faaliyette bulunduğu kesin olarak bilinmektedir. Mir Şerîf'in ifadelerinden yola çıkarak Hurufilerin Anadolu'yu bir “*misyon sahası*” gibi değerlendirdiği sonucuna varmak mümkündür.

Üçüncü önemli isim Nesîmî'dir. Alevi-Bektaşî edebiyatını oldukça derinden etkilediği bilinen Nesîmî, katledilme şekli nedeniyle de unutulmaz bir figür olarak hafızalara yerleşmiş ve halk nezdinde de tanınan bir şair olmuştur. Nesîmî'nin Alevi-Bektaşî kültürü için bir diğer önemi, Alevilik Bektaşiliğin ulu ozanlarından biri olarak kabul edilmesidir (Gölpınarlı, 1964: 9-207). Hurufî olduğu konusunda şüphe olmayan Nesîmî, Fazlullah Esterâbâdî'nin önde gelen halifelerinden biridir (Latîfi, 2018: 510). Nesîmî'nin Anadolu ve Balkanlardaki Hurufilik açısından bir diğer önemi, Hurufiliğe ait Türkçe eser veren ilk kişi olmasıdır (Usluer, 2009b: 1072).

Şiirlerinde coşkulu bir üslup kullanan Nesîmî, Anadolu ve Şam coğrafyasında seyahat etmiş, görüşlerini özellikle şiir vasıtasıyla yaymaya çalışmıştır. Nesîmî'nin Anadolu'ya geliş zamanının Sultan I. Murad dönemine rastladığı düşünülmektedir (Gölpınarlı, 1964: 9-26). Nesîmî, özellikle Anadolu'daki Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Hurufî öğelerle bezenmesinde şiiri etkili bir şekilde kullanmıştır. Şiirlerinin halk Türkçesine yakın oluşu bu etkiyi artıran bir unsur olmuştur. Böylelikle o hem Bektaşî hem Kalenderî/Kızılbaş zümrelere etki etmiş ve Hurufiliğe ait bazı kavramların Alevi-Bektaşî inanç sisteminin neredeyse ayrılmaz bir parçası olmasında önemli bir aracı olmuştur. Nesîmî'nin dramatik katli ise bu etkiyi artırmıştır.

Nesîmî, Anadolu'daki seyahatleri sırasında devrin önde gelen kişileriyle de görüşmüştür. Gölpınarlı, Nesîmî görüşmek istese de Hacı Bayram Velî'nin bunu reddettiğini belirtmektedir (1964: 9-27). Ancak Gölpınarlı, Hacı Bayram Velî'nin Nesîmî'yle görüşmeyi reddettiğini sadece burada söylemektedir.¹¹³ Hacı Bayram Velî'nin Nesîmî ile görüşmediğine ilişkin Gaybî'nin alıntılanan eserinde açık bir ifade yoktur. Buna mukabil Nesîmî'nin Hacı Bayram Velî tarikinden başka kişilerle görüşmüş olduğu bilinmektedir. Örneğin Latîfî, Hacı Bayram Velî müntesibi olan meşhur şair Şeyhî ile Nesîmî'nin Bursa'da görüştüğünü kaydetmiştir (2018: 309). Dolayısıyla Nesîmî'nin Anadolu'da birçok şair ve ileri gelenle görüştüğü, dönemin kaynaklarından anlaşılmaktadır. Anadolu'da henüz heterodoks gruplara karşı yaygın bir olumsuz kanaatin gelişmediği XV. yüzyılın başında Nesîmî, Hurufiliğe ilişkin öğretileri elinden geldiğinde çok kişi ve çevreye tanıtmış gözükmektedir. Nesîmî'nin bu faaliyetleri neticesinde Hurufî öğretileri, özellikle heterodoks zümreler içinde yaygın bir şekilde tanınmıştır, denebilir.

Anadolu ve Balkanlar, bu üç Hurufî öncüden başka birçok Hurufî şahsiyetin faaliyetine sahne olmuştur. Gölpınarlı, Anadolu ve Balkanlarda Hurufîlerin yoğunlaştığı bazı merkezler saymaktadır (1969: 156-158). Hurufîler özellikle Balkanları, açık faaliyet yürütme bakımından daha rahat bir ortam olarak görmüş ve

¹¹³ Oysa *Hûrûflik Metinleri Kataloğu* kitabı ile *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler* kitaplarında Gölpınarlı, Nesîmî'nin Hacı Bayram Velî ile görüşmek istediğini belirtse de Hacı Bayram Velî'nin bunu reddettiğini belirtmemektedir. *Sohbetnâme*'de bu olay şöyle ifade edilmektedir: "Nesîmî Haleb'den gelip Ankara'da Hacı Bayram'a uğrarlar. Dervişlerden birisi Aziz'e: 'Sultanım, bir kimse geldi, Nesîmî derlermiş, bu minval üzere sözleri var. Netice olarak 'Enel-Hak' demek ister.' dediklerinde, 'Ya beğim, bu oturan kelle-i himar [şek başı] mı?' demiş." (Gaybî, 2012: 62).

bu bölgedeki faaliyetlerini bir müddet nispeten açık bir şekilde sürdürmüştür. Balkanlarda istinsah edilmiş Hurufilere ait yazma eserlerde müelliflerin kimliklerini gizleme çabasına girmemiş olması bu kanıyı güçlendirmektedir (Medyascope, 2023). Ali el-Alâ'nın Hacı Bektaş-ı Velî Asitânesinde faaliyet yürüttüğüne ilişkin rivayetler doğru kabul edilirse Hurufilerin Bektaşiliğin merkezinde de etkin olmak istediği sonucuna ulaşılabilir. Bu rivayetin sıhhati ne olursa olsun, Hurufilerin varlığına ilişkin Bektaşî çevrelerde yer alan bilgiler, Hurufilerin Bektaşiliğe nüfuz ettiğini ortaya koymaktadır.¹¹⁴

Hurufilere ilişkin bir diğer önemli hadise, II. Mehmed'in ilk saltanatı döneminde Hurufilerin katledilmesiyle sonuçlanan Edirne Vakası'dır.¹¹⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* adlı eserinde anlatılana göre Fazlullah Esterâbâdî bağlularından biri, Sultan'ın hizmetine girecek kadar ona yakınlaşır ve anlattığı süslü bilgilerle gönlünü kazanır. Sultan, bu kişiyi takipçileriyle birlikte himayesine alınca bu durumdan oldukça rahatsız olan Vezir Mahmud Paşa, durumu müftü Fahreddin Efendi'ye haber eder. Fahreddin Efendi, Mahmud Paşa'nın evinde gizlendiği hâlde, Paşa'nın evine davet edilen bu "mülhidin" bütün "sapkın" düşüncelerini duyar. Söz konusu kişinin hulûl düşüncesini anlattığı esnada ortaya çıkan Fahreddin Efendi, bu mülhidin üzerine yürüyerek ona sövüp sayar. Bunun üzerine söz konusu kişi Sultan'ın sarayına sığınır. Ancak Fahreddin Efendi'nin ısrarı karşısında dayanamayan Sultan, bu kişiyi ona teslim etmek durumunda kalır. Daha sonra Edirne Yeni Cami'de toplanan halkın karşısında bu kişinin suçları anlatılır ve bu kişiyle beraber diğer Hurufiler de idam edilir (2019: 114).¹¹⁶

¹¹⁴ Kaldı ki Bektaşiliğin ikinci kurucusu olarak sayılan Balım Sultan'a atfedilen bazı şiirlerde Hurufi temalar bulunduğuna yönelik bazı araştırmacıların değerlendirmeleri dikkate alındığında (Gölpınarlı, 1973: 29) Hurufiliğin Bektaşiliğin merkezinde çok erken zamanlardan beri etkin olmuş olabileceği, güçlü bir ihtimal olarak değerlendirilebilir.

¹¹⁵ Edirne Vakası'na ilişkin bk. Şengül, S. (2023). II. Mehmed'in ilk saltanatı döneminde (1444-1446) gerçekleşen Hurufilik kovuşturması ve Edirne Vakası meselesi. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, (27), 131-152.

¹¹⁶ O dönemin Edirne'sinde Hurufilerin etkin olduğuna ilişkin çıkarım, çağdaş bir kaynağa da dayandırılabilir. Hadisenin geçtiği yıllarda Edirne'de esir tutulan Georgius de Hungaria adında Katolik bir din adamı, esir olarak Edirne'de tutulduğu yıllarını yazdığı *Tractatum de Moribus, Conditionibus et Nequitia Turcorum* adındaki hatıratında, Edirne'deki heterodoks gruplardan bahsederken Hurufileri de saymakta ve bir kişinin Hurufi olduğunun anlaşılması durumunda yakılarak cezalandırıldığını belirtmektedir (Özcan, 2013: 117). İnalçık da bu dönemdeki Hurufilerden bahsetmekte ancak o, Hurufi hadisesini Haçlılar tarafından Edirne'ye yaklaşan saldırı neticesindeki kargaşa ortamında "Rafizilerin" bu havadan cesaret almaları şeklinde yorumlamaktadır (1954: 37). II. Mehmed'in ilk saltanat dönemini tam bir kargaşa dönemi olarak tarif eden İnalçık (2010: 160), yeniçeriler tarafından genç sultana karşı başlatılan isyanda, II. Murad'ın tekrar tahta dönmesini isteyen Çandarlı Halil Paşa'nın parmağının olduğunu öne sürmektedir.

Edirne Vakası hadisesini bu karmaşık siyasal ortam içinde genç sultanın otoritesini sarsmaya yönelik girişimler olarak okumak da pekâlâ mümkündür. Sonuçta henüz otoritesini tam olarak kuramamış olan genç sultan, hulûl inancına sahip olmakla suçlanan bir “*mülhidi*”¹¹⁷ daha fazla himaye edemezdi. Böylece dinî meşruiyet kozuyla “*köşeye sıkıştırılan*” genç sultanın otoritesi sarsılmış olacaktı. Dolayısıyla tıpkı Cihanşah’ın durumunda olduğu gibi II. Mehmed de dinî meşruiyet karşısında benzer tutumu göstermek zorunda kalmış olabilir. Üstüne üstlük, başta Çandarlı olmak üzere devlet erkânının önde gelen isimleri tarafından istenmeyen biri olması nedeniyle bu hassas durumunu daha fazla zora sokacak meydan okumalara girişmesini kendisinden beklemek oldukça zordu. Bu nedenle II. Mehmed’in bu tutumunu dinî olmaktan çok siyasi bir tutum olarak değerlendirmek daha makul görünmektedir.

II. Mehmed’in Otman Baba ile münasebetlerini ele alan İnalçık’a göre İstanbul’un fethinden sonra II. Mehmed, devletin merkezileşmesini önemseydiğinden, bu tarz kişi ve gruplara pek müsamahakâr davranmamıştır (2021, 99). Genel kabule göre II. Mehmed, kendi devrinde yaşayan Otman Baba’ya derin bir saygı göstermektedir. *Velayetname-i Otman Baba*’da da buna ilişkin göndermeler vardır (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 224). Ancak İnalçık, II. Mehmed’in abdallar gibi heretik gruplara tahammülü olmadığını ve Otman Baba Velayetnamesindeki ayrıntılar ile dönemin diğer kaynaklarından yola çıkarak Otman Baba’yı bir tehdit olarak gördüğünü savunmaktadır. Buna delil olarak da Otman Baba ve abdallarının tutuklanarak İstanbul’a getirilmelerini ve yargılanmalarını göstermektedir (2021: 101-102). Otman Baba ve abdallarının bütün bunlara rağmen idam edilmemesini ise İnalçık, II. Mehmed’in bu tarz bir kırımın halk arasında doğuracağı tepkiyi idrak ederek buna yanaşmamasına bağlamaktadır (2021: 103). Bu yaklaşım, Osmanlı’nın esasen Orhan Gazi zamanında başlayan merkezileşme çabaları ve gitgide gazi derviş topluluklardan uzaklaşarak profesyonel bir ordu ve bürokrasiye (ve tabii hukuk sistemine) geçişi olgularıyla beraber düşünüldüğünde daha da anlam kazanmaktadır. Hem Edirne Vakası sırasında cereyan eden hadiselerde hem Otman Baba hadisesinde

¹¹⁷ Bu gibi ifadeler, dönemin tavsif ve yakıştırmaları olduğu için aynen aktarılmış fakat tırnak işaretiyle vurgulanmıştır.

II. Mehmed'in temel kaygısı dinî olmaktan ziyade politiktir.¹¹⁸ Meşruiyet kaygısının yanında, halk içinde kargaşalık çıkma riski ile ulema ve diğer yüksek bürokratlar tarafından yükselen eleştiriler, II. Mehmed'in tutumunu etkileyen politik çerçeveyi belirlemiş olabilir.

Osmanlı Devleti, Orhan Gazi zamanından başlayarak şer'i hukuku önemsemiş, hukukun yürümesine ilişkin kurumlar ihdas etmiş (Aydın, 2020: 45-47), buna mukabil gazi derviş topluluklarıyla olan münasebetlerini ise XV. yüzyılın ortalarına kadar azaltarak sürdürmüş ve en sonunda bu toplulukların siyasi-askerî güç içindeki etkisini gitgide önemsizleştirmiştir. Osmanlı Devleti, kuruluşu sırasında her ne kadar büyük oranda bu gazi dervişlere dayansa da¹¹⁹ yöneticiler, işleyen ve uzun süreli olması istenen bir devlet mekanizması için bürokrasinin ve hukukun önemine kanaat getirmiştir. Bu meyanda, Orhan Gazi zamanında bürokrat, ulema ve kadı yetiştirmek üzere ilk medrese¹²⁰ İznik'te açılmıştır (İhsanoğlu, 2002: 855-856). Bu medresenin ilk müderrisi, aynı zamanda Osmanlı'nın da ilk müderrisi olan Dâvûd-i Kayserî olmuştur.¹²¹ Orhan Gazi döneminde toplam on adet medrese açılmıştır (Fazlıoğlu, 2017: 14-15) ki bu sayı Fazlıoğlu'nun da belirttiği üzere dikkate değerdir (2017: 15). O dönemin Osmanlı tebaası içindeki Müslüman nüfusun az olması, olanların da önemli bir kısmının Heteredoks derviş grupları ile Ön-Kızılbaş topluluklara mensup olduğu gerçeğinden yola çıkan Fazlıoğlu, bu sayıda medrese açılmış olmasının yeniden yorumlanmayı hak ettiğini söylemektedir (2017: 16).

Yukarıda belirtilen bilgilerden yola çıkarak kuruluş dönemini salt heterodoks grupların etkin olduğu bir sosyokültürel tabakanın varlığından ibaret gören açıklamaların yeterli gelmeyeceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durum,

¹¹⁸ Ancak Edirne Vakası'ndaki tutumu politik olmakla beraber, henüz genç yaşta olması ve entelektüel yönü ile yeni fikirlere olan iştihakı, II. Mehmed'in Hurufilerin görüşlerine "en azından" ilgiyle yaklaşmış olabileceği ihtimalini akla getirebilir. Ancak bu durum, II. Mehmed'in Hurufiliği benimsediği anlamına gelmemektedir.

¹¹⁹ Osmanlı'nın kuruluş devrinde rol alan bu gazi dervişlerin katkılarını ve etkilerini daha iyi anlamak için bk. Barkan, Ö. L. (2020). *İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri [nüfus ve iskân meselelerine dair toplu çalışmalar]*. Ötüken Neşriyat.

¹²⁰ Bazı görüşlere göre ilk medrese İznik'teki Orhan Gazi Medresesi değil, Süleyman Paşa'nın İzmit'te yaptırdığı medresedir yani İznik'te açılan medrese, İzmit'ten sonradır. Bu görüşler için bk. (Hızlı, M. 1987: 279).

¹²¹ Dâvûd-i Kayserî dinî ilimlere hâkim bir müderris olmasının yanı sıra önemli bir mutasavvıftı. Onun vahdet-i vücûd düşüncesini benimsediği bilinmektedir. Dolayısıyla kendisi, katı bir Sünni yoruma sahip değildi ve denebilir ki Osmanlı Devleti'ne bağlı yaşayan o dönemdeki Müslüman topluluğun dinî telakkisini rahatsız edici bir bakışı yoktu. Medresenin başına Dâvûd-i Kayserî'nin getirilmesinde onun bu yönünün dikkate alınmış olması muhtemeldir (Bayraktar, 1994: 32-35).

Osman Gazi ve özellikle Orhan Gazi'nin siyasal ufuklarının, çağdaşı beyliklerin siyasal ufuklarından daha ileride olduğuna yönelik ipuçlarını barındırmaktadır. Bizans ile gerçekleşen yoğun ilişkiler ile her iki hükümdarın siyasal bakışının hiç de önemsiz olmayacak şekilde ileri düzeyde olması, kurulan Beyliğin daha başından itibaren bir imparatorluk ufkuna sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kaldı ki Osman Gazi'nin ağaç rüyası¹²² anlatısı bile sahip olunan bu ufkun menkıbevi anlatımından başka bir şey değildir ve anlatının özü, bir imparatorluk ufkunun daha başında Osmanlı hükümdarlarında ne şekilde yer edindiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti, henüz kuruluş devrinde kendisini bir imparatorluk olarak kurgulama yoluna girmiştir. Kuruluşunun ilk evresinde bu tür heterodoks derviş zümreleriyle yakın ilişki kurmuş olsa da gitgide buradan uzaklaşıp her anlamda kurumsal yapılar oluşturmaya başlamış ve bu tür gruplarla arasına mesafe koyma eğiliminde olmuştur. Sonuç olarak XV. yüzyıl ortalarına gelindiğinde, artık heterodoks grupların “*sunûf-u devlet*” nezdinde makbul görüldüğü çok fazla söylenememektedir. Bu zümreler, kuruluş dönemindeki etkinliğinden peyderpey uzaklaşmış, bunların sağladığı askerî gücün yerini merkezî ordu (yeniçeriler) ve tımarlı sipahiler almaya başlamıştır.

XV. yüzyılın merkezileşme eğilimi gösteren devlet aygıtı, Hurufilerin de başka seçeneklere yönelmesine sebep olmuş olabilir. Kaynaklar, ayrıca Hurufilerin Edirne Vakası'ndan sonra Osmanlı coğrafyasında açıkça propaganda yaptığı konusunda da suskundur. Bundan yola çıkarak Hurufilerin açık propagandanadan vazgeçmiş olabileceği ihtimali göz önünde tutulmalıdır. Eğer olaylar bu ihtimaldeki gibi gelişmişse bu vazgeçişte yukarıdaki izahların etkisi olmuştur, denebilir. Bu durum aynı zamanda, Hurufilerin XV. yüzyılın ortalarından itibaren başta Bektaşilik olmak üzere çeşitli sûfi çevreler içinde varlıklarını sürdürme eğilimini açıklamaktadır. Bazı kimselere yönelik Hurufî suçlaması XVI. yüzyılda da sürmüşse de arşiv kayıtlarında buna dair bilgiler sınırlıdır. Elimizde, 1572 ve 1576 yıllarında Filibe ve Tatarpazarı civarında Hurufî oldukları (Işık diye de adlandırılmışlardır) iddia edilen kişilere yönelik ilgili yerlerin kadılarına gönderilen hükümler mevcuttur (Öz, 1997: 54, 62). Ancak bu dönemde Osmanlı için asıl tehdidin Safevî Devleti ile bağlantılı Kızılbaş zümreleri olduğu unutulmamalıdır.

¹²² Ancak İnalçık, Osmanoğulları'na dünya egemenliği bahşedildiğini müjdeleyen rüya motifinin sonradan kurgulanıp eklenen bir hikâye olduğunu söylemektedir (2009: 11).

Hurufilik Anadolu ve Balkan sahasında “bir şekilde” etkili olmuş,¹²³ bu etkisini ilk dönemlerde daha ziyade kendi adıyla fakat ilerleyen dönemlerde diğer heterodoks zümreler içinde sürdürmüştür. İnsanı merkeze alması, mistik bir düşünceye sahip olması ve tevil anlayışını barındırması, bahsedilen zümreleri önemli ölçüde etkilemiş ama bu etkisini en belirgin şekilde Bektaşilik ve Kızılbaşlık üzerinde göstermiştir.¹²⁴ Bahsi geçen etki karşılıklı olmuş ve Hurufilik de özellikle Bektaşi, Kalenderî ve Kızılbaş zümreleri içinde dönüşmüş hatta bir müddet sonra bunlarla önemli ölçüde kaynaşmıştır. Hurufiliğin Alevi-Bektaşi inanç sistemiyle olan söz konusu etkileşimine neden olan saiklerin ayrıntılı ele alınması, bu bakımdan önem arz etmektedir.

¹²³ Erzincan’da XV. yüzyılın ortalarında döktürüldüğü anlaşılan “meçhul Erzincan paraları” adını verdikleri birtakım sikkeleri inceleyen Ertürk ve Erüreten, sikkelerde yer alan “harf Allah” veya “hurufullah” ibarelerinden yola çıkarak bazı değerlendirmeler yaptıktan sonra bu sikkeleri bastıran yerel hükümdarın (Mustafa el-Hüseyin) Hurufî veya Hurufilikten etkilenmiş olabileceğini öne sürmektedir (2005: 36-37). Ertürk ve Erüreten’in bu konudaki iddialarını içeren *Meçhul Erzincan Paraları* eserini inceleyen Binbaş, sikkelerin Hurufilerce döktürüldüğüne ilişkin doğrudan ve tatmin edici bir kanıtın olmadığını söylemekle birlikte Akkoyunlu döneminin okült ve mistik havasının ve dönemin siyasi çekişmelerinde politik bir üstünlük amacıyla bir retorik geliştirme çabasının bu sikkelerde yer alan “harf Allah” veya “hurufullah” ibarelerini açıklayabileceğini belirtmektedir (2016: 156-157). Dolayısıyla Hurufilerin dönemin entelektüel havasına olan katkılarının egemenlik alameti olan sikkeler üzerinden de katkısı olabileceği bir ihtimal olarak değerlendirilebilir.

¹²⁴ Hurufilik, bu zümrelerin haricinde; Rûhî, Bâkî, Muîdî, Şâhî (Şehzade Bâyezîd), Muhibbî (Kanûnî), Gelibolulu Âlî gibi bazı divan şairleri ile devlet adamlarını da etkilemiş görünmektedir. Bunlardan bir kısmında etki, salt edebî zevk ve şiir estetiği düzeyinde sınırlı kalmış olsa da bazılarında ise düşüncüyü de benimseme şeklinde olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Usluer, F. (2019c) ve Aslan, M. (2021).

İKİNCİ BÖLÜM

ALEVİ BEKTAŞI İNANÇ SİSTEMİNDE VE HURUFİLİKTE “VECH (İNSAN YÜZÜ)” KAVRAMI

2.1. Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Varlık Kavramı Çerçevesinde Tanrı ve İnsan'a Bakış

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin en öne çıkan karakteri, insanı merkeze alan bir inanç olmasıdır. Bu karakterin temel düsturu, Alevi-Bektaşî yazılı ve sözlü geleneğinde karşımıza çıkan “Allah insanı kendi suretinde yarattı.”¹²⁵ hadisine atıfla dile getirilen, Tanrı ile insan arasındaki bir nevi “aynı öz”e yapılan vurguda gizlidir. Bu, aynı zamanda iki kavram arasında kapsamı müphem bırakılmış yatay bir ilişkiye gönderme yapmaktadır. Alevi-Bektaşî klasiklerinde insan, bazen kul bazen Tanrı'nın mazharı olarak tavsif edilmektedir.¹²⁶ Karmaşık görünen bu teolojik çerçeve bir bakıma Aleviliğin insan merkezli inanç sisteminin hususiyetinden kaynaklanırken diğer yandan Alevi-Bektaşî inanç sisteminin senkretik bir inanç olmasıyla ilişkilendirilebilir. Fakat aynı zamanda bu durum, beslendiği bütün kaynakları bir potada eritme kabiliyetini de göstermektedir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi meseleye

¹²⁵ Hadisin senedinin sıhhatli olduğu genel kabul görse de (Çiftçi, 2014: 16-17) Tevrat'ta da benzer ayetlerin olması, hadisin kökenine ilişkin “İsrailiyat” eleştirisini beraberinde getirmiştir (2014: 15-16). Tevrat'taki “Yaratılış” kitabında yer alan ayetler şu şekildedir: “26- Tanrı, ‘Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım’ dedi, ‘Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.’ 27- Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı...” (Tevrat, Yaratılış/26-27).

¹²⁶ Günümüz Alevi ozanlarından ve aynı zamanda Alevi Dedesi olan Hüseyin Gazi Dede, bir şiirinde bu inancı şöyle dile getirmektedir:

*“Hurafeyi serden sildim
Özümde Tanrı'yı buldum
İkrar verdim bağı kaldım
Dinim sevgi, Kâbem insan*

*Hakkı insanda ararım
Seversem olmaz zararım
Gazi Metin son kararım
Dinim sevgi, Kâbem insan” (Metin Dede, 2013: 21).*

insanın Tanrısal boyutu ile özellikle Hz. Ali ekseninde Tanrısal tecelliye önem veren bir iman unsuru olarak yaklaşmaktadır, denebilir.¹²⁷

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde varoluş, Tanrı'nın bilinme isteğine dayandırılmaktadır. Yani bütün oluş, Tanrı'nın bu isteğinden neşet etmektedir. Bu veçhile Alevi-Bektaşî inanç sistemi, İslam tasavvuf geleneğinde meşhur olan “*kenz-i mahfi (gizli hazine)*”¹²⁸ kavramını referans almaktadır. Kenz-i mahfi, Tanrı'nın yaratma fiilinin ilk sebebine yapılan bir göndermedir. Bu ilk sebep vurgusu, Alevi-Bektaşî yazınında “*künt-ü kenz*” hadisi olarak da bilinen bir hadisle sık sık işlenmektedir.¹²⁹ Bu düstura göre yaradılışın hakikatine ermesi için insanın belki de idrak etmesi gereken ilk husus, künt-ü kenz sırrına ermesidir (Sunar, 1975: 25). Künt-ü kenz sırrını bilmeyen insan, varoluşun hakikatine ve dolayısıyla Tanrı'nın sırrına da eremez. Bu sır, aynı zamanda insanın Tanrısal boyutuyla ilişkilidir çünkü bu sırrın hikmeti insanın ilahi boyutunda gizlidir. Alevi-Bektaşîlerin ulu

¹²⁷ Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı ve insan düşüncesi, Aleviliğin Türklerin İslam öncesi inançlarından tevarüs ettiği Tanrı tasavvuru ile İslam geleneğinin yanı sıra; Horasan, günümüzde İran'a tekabül eden coğrafya, Mezopotamya, Azerbaycan ve Anadolu sahasında bulunan diğer çeşitli inanç geleneklerinden beslenerek tekemmül etmiştir. Bu tekemmül sürecinin derli toplu izlenebileceği bir literatürün olmaması ve yer yer sözlü gelenek ile metinlerden elde edilen verilerin çelişik görünmesi ya da belirli kaynaklar üzerinden değerlendirme yapılması, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı ve insan tasavvuru hakkında bazen birbirine zıt tariflerin yapılmasına neden olmuştur. Ancak bütünlüklü bir bakışla meseleye yaklaşan araştırmacılar, birbirine zıt görünen hususların aslında Alevi-Bektaşî inanç sisteminin kendi hususiyetleri olduğu gerçeğinin farkında olduklarından, bütünlüklü bir çerçevesinin bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu nedenle meseleye parçalı bir şekilde bakıldığında, neredeyse hiçbir ortak bağı olmayan “*Alevilikler*” çıkması pek tabiidir. Bu türden bir bakışın gayesi olsa olsa kendi dünya tasavvuru çerçevesinde bir Alevilik aramaktır ki bu çabanın bilimsel bir çabadan ziyade başka saiklerden neşet ettiği açıktır.

Sözgelimi, Alevilikteki Tanrı tasavvurunun Gök Tanrı inancıyla olan benzerliklerinden yola çıkarak İslam etkisini dışarıda bırakıp bu tasavvurda, salt İslam öncesi Türk ananelerinin olduğunu öne sürmeyi varsaymak ne kadar bilimsel olmaktan uzaksa Alevi-Bektaşî inanç sisteminde yer alan Eski İran ve Mezopotamya inançlarına ait unsurlardan yola çıkarak bu inanç sisteminin İslam'la veya Türklerin İslam'ı yorumlayış biçimleriyle ilgisinin olmadığını söylemek de bilimsel olmaktan bir o kadar uzaktır. Alevi-Bektaşî unsurların tarihsel izleği bir bütün olarak takip edildiğinde, bu inancın tekemmülünde uzun süreden beri ortak siyasi ve tarihî geçmişe sahip olan Türklerin özellikle konargöçer unsurları (sadece konargöçerler değil) ile Anadolu ve Balkanlardaki diğer etnisitelerin sosyoloji, politik tercihler, isyanlar, yaşam biçimi ve benzeri unsurlarla şekillenen İslam'ı yorumlayış biçimlerinden biri olduğu görülecektir. Bu yorumun teşekkülü, eklektik değil senkretiktir ve bütünlük arz etmektedir. Değerlendirme yapılırken sınırlı bir kaynak havuzuna dayanarak yapılan çıkarımlar, bu nedenle hatalı sonuçlar ortaya koyma riski taşımaktadır. Alevi-Bektaşî inancının İslam öncesi temelleri konusunda çok önemli çalışmaları bulunan Ocak, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tek bir kaynaktan beslenmeyen “*geniş bir zaman ve mekâna yayılan çok kültürlü bir bağdaştırmacılığın (senkretizm) ürünü olduğunu*” belirterek çalışmalarında bu konuyu ispata yöneldiğini belirtmektedir (2002: 13). Eser incelendiğinde, bahsedilen hususun bilimsel arka planı daha açık görülecektir. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sistemine ait her kavram ve olguda olduğu gibi Tanrı ve insan tasavvurunda da bütünlüklü bir anlayışa sahip olmak önemlidir.

¹²⁸ Kenz-i Mahfi kavramı hakkında daha fazla bilgi için bk. (Aydın, 2022: 258-259).

¹²⁹ Hadis şöyledir: “*Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım.*” (Aclûnî, 1351-52-II: 132, aktaran Aydın, 2022: 257/258).

ozanlarından biri olarak kabul edilen Nesîmî, bir şiirinde bu inancı şu şekilde izah etmektedir:

*“Dudağındır ki sırr-ı küntü kenzin
Beyan eyler beyan bi'llah değil mi”* (Özmen, 1998-I: 349).

Yine Alevi-Bektaşî devriyelerinden¹³⁰ birinde kavram şu şekilde işlenmektedir:

*“Kaim oldu kısmetin halkından kevn ile mekân
Küntükenzin kafü nun'undan zuhur etti cihan
Geldi şerbetti Muhammed Mehdii sahibzaman
Kim Ali'nin Zülfikâr'ı Sûru İsrâfildir”* (1998-III: 188).

Alevi-Bektaşî yazınında insan, Tanrı'nın bilinmek istemesine matuf yaratma sebebiyle ilişkilendirilerek hem eşref-i mahlûkat hem ilahi kudretin tecellisi olarak sunulmaktadır. Böylece Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin mahiyeti de ortaya çıkmaktadır. Bu inanç, insan ile Tanrı arasında hiyerarşik olmayan bir ilişkiyi vazedmektedir. Aynı zamanda bir Bektaşî dedebabası olan araştırmacı Bedri Noyan bu durumu, *“Tanrı'nın kendisine değil de insana secde edilmesi emrini vermesi, insana karşı gösterilen bu sücudun aslında kendisine ibâdet anlamını taşımakta olması yüzündendir....Adem kible edinilerek aslında büyük yaratıcıya secde edilecekti.”* (1985: 239) şeklinde izah etmektedir ki bu izah, Alevi-Bektaşîlikteki Tanrı-insan ilişkisinin yaygın klasik anlatımıdır.¹³¹ Âdem, çoğu zaman insana teşmil edilebilir. Bu nedenle secde¹³² kâh Âdem'e kâh imamlara kâh velilere yapılır ki bu durum, Âdem'den kastın kâmil insan olduğuna ve Âdem'de tecelli eden ilahi sırrın bu sırra eren her insanda olabileceğine delalet etmektedir. Kâmil insan ya da erenler, Muhammed Ali sırrına vâkıf olan kişilerdir. Bu sırra vâkıf olan kişi, Muhammed Ali'nin ruhuyla hemhâldır (Virânî, 2015: 17). Dolayısıyla insan, bu Tanrısal vahdetin doğal muhatabı ve paydaşıdır. Alevi-Bektaşî ozanlarından Kul Nesîmî;

“Bu yolda can yoktur, canan isterler

¹³⁰ Tekke edebiyatında çokça başvurulan ve genellikle âlem, tenasüh, sudûr, tecelli gibi konuların işlendiği bir tür olan devriyeler hakkında bk. (Özgökmen, 2009: 79-96).

¹³¹ Hurufilikte Âdem, Tanrı'nın *“kaim makamı”* ve mazharıdır ki Âdem Tanrı'dan ayrılamaz (Usluer, 2009: 311). Hurufilik bunu, harfler ve sayılarla temellendirirken Alevi-Bektaşî geleneği salt harflerle yetinmeyip daha geniş bir çerçeveye bu olguyu izah etmektedir ancak sonuç olarak her ikisinde de Âdem'e bakış, temelde aynıdır.

¹³² veya niyaz

*Gönül kâbesinde erkân isterler
Âdem'e secdeyi her an isterler
Başka bir ibadet, sevap istemez” (Özmen, 1998-III: 33).*

diyerek Âdem'e secdeden başka ibadete ve sevaba lüzum olmadığını söylemektedir zira Kul Nesîmî'nin mensup olduğu inanca göre yaradılışın amacı Tanrı'nın hakikatini kavramaktır.

Ocak, XIV. yüzyıldan itibaren Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı ve insan tasavvurunun vahdet-i vücûd inancıyla şekillenerek tekemmül ettiğini belirtmektedir. Örneğin Kaygusuz Abdal'ın *Budalanâme*'sinde; “*Zira bu vücûd bir dükkândır. Sana kiraya verilmiştir. İçinde oturub rençberlik idesin ve ol dükkân içinde gizli hazîne vardır. İmdi dükkân elde iken kazub ol hazîneyi bul*” (Güzel, 1983: 53, aktaran Ocak, 1992: 149) şeklinde geçen ifadelerden yola çıkan Ocak, Kaygusuz Abdal'ın Allah'ın insanda gizli olduğunu söylemesinin vahdet-i vücûd telakkisinden mülhem olduğunu savunmaktadır (1992: 149). Yine Alevilik Bektaşîliğin ulu ozanlarından olan Virânî'nin *Fakr-nâme*'sinde, kesreti terk edip vahdete ulaşmanın önemi şu dizelerle dile getirilmektedir:

*“Gel berü iste cemâl-i hazreti
Kesreti ref' eyle iste vahdeti” (Virânî, 2015: 34).*

Virânî'nin aynı zamanda Hurufî bir şair olması dikkate değerdir. Görüldüğü gibi hem vahdet-i vücûd düşüncesinde hem Hurufilikte hem Alevi-Bektaşî inanç sisteminde, insanın Tanrısal bir tecelli olduğuna ilişkin inanış benzerdir. Bu inanış kökenini nereden alırsa alsın, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin bütünlüklü yapısı içinde özgün bir anlatımla karşımıza çıkmaktadır. Yine XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında yaşamış önemli bir Bektaşî olan Hasan Cemâlî Baba'da bu etkileşimin doruk noktalarından biri bulunmaktadır. Hasan Cemâlî Baba *Bektâşî Risâleleri* adlı eserinde, insanın hakikatinin ruhani bir cevher ve rabbani bir letafet olduğunu, bunun ise insandaki güzel suret ve bu surette tezahür eden otuz iki hatta gizli olduğunu belirtmektedir (2014: 9). 32 hat ve suret ilişkisine olan vurgu, Hurufî etkisini bariz bir şekilde göstermektedir ki eserin çoğu yerinde bu etkiyi görmek mümkündür. Virânî gibi Hasan Cemâlî Baba da Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufîliğin insan algısını oldukça başarılı bir şekilde mezcetmiştir.

İnsanı merkeze alan Alevilik Bektaşilik, sadece felsefesini değil, ritüellerini de bu inanın üzerine inşa etmiştir. Akın, cem ayininin bir unsuru olan “niyaz”ı¹³³ bu bağlamda değerlendirerek niyazın doğrudan insana yapılmasını, Allah’ın insanda tecelli ettiğine dair inançla ilişkilendirmektedir. Akın’a göre “*Alevilikte niyaz cemal cemale yapılır. Bu bakımdan niyaz, vahdet-i vücud üzerine kurulu bir anlayışı temsil eder. İnsana karşı niyaz, onun bedenine değil, Hak’tan bir parça olarak taşıdığı nura karşı yapılan bir uygulamadır.*” (2020: 113). Ayinicemin bir parçası olan niyazın yanında bizatihi ayinicem, Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvurunun bir dışavurumudur. Ayiniceme kaynaklık eden “*kırklar cemi*” hadisesinin işlenişi, miraç hadisesinin sadece Alevi-Bektaşî yazınında yer alan özgün bir anlatısı (Akın ve Baharlu, 2022: 82) olması bakımından, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunun bu inanca mensup kişilerce nasıl algılandığını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.¹³⁴

Buyruklarda karşımıza çıkan kırklar cemi anlatısında, peygamberin miraçtan dönerken rast geldiği ve dikkatini çeken bir kapıdan içeri girerken kendisini iki defa peygamber olarak tanıttığı hâlde içeridekiler tarafından geri çevrilmesi ve en son “*yoktan var olmuş bir fakir oğlu*” olarak tanıttıktan sonra ancak içeri kabul edilmesi ve devamında, peygamberin onlara, ulularının kim olduğunu sorduğunda, onların, ulularının da küçüklerinin de ulu olduğunu cevabını vermesi, şayan-ı dikkattir (Korkmaz, 2013: 15-16).¹³⁵ Bu anlatı, Alevi-Bektaşî inancında hakikatten nasibini alan herkesin; ünvanına, peygamberliğine, mevkiine bakılmaksızın aynı ve bir olduğuna ilişkin çok dikkat çekici bir inancı ortaya koymaktadır. Alevi-Bektaşî inancının temel ritüeli olan ceme kaynaklık eden kırklar cemi anlatısındaki bu olgu, Alevi-Bektaşî inancının her veçhesinde karşılık bulmaktadır. Dolayısıyla Alevi-

¹³³ Alevilikte niyaz, bir dedeye, uluya veya veliye gösterilen saygı, yakarış, rica, hürmet gibi anlamlara gelmektedir. Niyaz cem ayini sırasında çeşitli ritüellerde hayat bulmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Akın, B. (2020).

¹³⁴ Ocak, Şamanist inançlarda da görülen ayiniceme benzer bazı pratiklerin aynı zamanda, IX. yüzyıl İran’ında etkin olan Babekilerde de rastlandığını, Babekilerin uyguladığı bu ritüelin ise Manihaizm’le ilgisi olduğunu söylemektedir. Ayrıca Türklerin bir kısmının da bir zamanlar Manihaizm’i kabul ettiği dikkate alındığında, ayinicem ritüelinin Türklere Yesevilik, Vefâilik gibi tarikatlar kanalı üzerinden geçtiğinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda ayinicem ritüelinin hem Şamanist geleneklerden hem İran dinleri ile Manihaizm kaynaklı inançlardan esinlenerek geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Ocak, 2002: 175-179). Ancak kırklar cemindeki miraç anlatısı benzeri eklemelerin özgün olduğu değerlendirilebilir.

¹³⁵ Kırklar Cemi anlatısı hakkında daha fazla bilgi için bk. (Akın ve Baharlu, 2022: 82-83) ve (Korkmaz, 2013: 15-24).

Bektaşî inanç sisteminin insan algısı, Tanrı karşısında bir kul olmanın yanında, aynı zamanda, insanın Tanrı'nın tecellisi olması bakımından hiyerarşik olarak keskin olmayan bir ilişki şeklinde cereyan etmektedir, denebilir. Bu hiyerarşik olmayan ilişki, sadece Tanrı ile insan arasında değil, insan ile insan arasında da görülebilmektedir. Miraç anlatısı bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak yine de bazı seçilmiş ya da seçkin insanlar, insanın bu hususiyetini vurgulamak için sembol olarak öne çıkarılmaktadır. Bu sembollerin başında da Hz. Ali gelmektedir.

İnsanın Allah'ın mazharı olduğuna ilişkin inanç, genellikle Hz. Ali üzerinden temellendirilmektedir. Nesîmî, bir şiirinde Hz. Ali'nin bu konumunu şöyle dile getirmektedir:

*“Ali'dir ol veliyu'llah, Ali'dir mazhar-ı Allah
Ali nurundan eyva'llah münevverdir yedi kişver”* (Özmen, 1998-I: 278).

Birçok Alevi-Bektaşî şiirinde ve nesrinde, Hz. Ali'ye olağanüstü nitelikler atfedildiğine ve Hz. Ali'nin Tanrı'nın bir mazharı olduğuna ilişkin örnekler görülebilir ancak Hz. Ali'ye verilen anlam mücerret olmayıp Hak-Muhammed-Ali düsturunun bir veçhesi olarak ele alınmaktadır. Buradan hareketle Alevilikteki “*Hak-Muhammed-Ali*” düsturu çerçevesinde, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvuruna da göz atmakta fayda vardır.

Hak-Muhammed-Ali düsturu, bu inancın sahip olduğu varlıkların birliği düşüncesine işaret eden vahdet-i vücûd felsefesiyle beraber anlam kazanmaktadır. Bir bakıma bu söylem, kesrette vahdetin bir başka şekilde dile getirilişidir.¹³⁶ Alevi-Bektaşî literatüründe bir terkip olarak sıkça karşılaşılan bu düstur; ulûhiyetin, nübüvvetin ve velayetin aynı cevherden neşet eden tecelliler olduğunu vurgulaması bakımından dikkate değerdir. Bu düstur çerçevesinde Hak, ulûhiyeti; Muhammet, nübüvveti; Ali ise velayeti temsil etmektedir. Evrendeki her şey, bütün mevcudatın özü olan

¹³⁶ Alevi-Bektaşî inanç sisteminde vahdet-i vücûd, kırklar cemi, hadis ve ayetler ile Hurufilik gibi diğer inanç sistemlerinden iktibas edilen kavram ve olgular, Alevi-Bektaşî kültürünün insan kavramını şekillendirirken olağanüstü bir uyum içindedir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi, bütün bu kavramları kendi inanç sistemini açıklarken birbiriyle uyumlu olacak şekilde düşüncesine derç etmiştir.

Hak'kın tecellisidir. Buna Hz. Muhammed ve Hz. Ali yani dolayısıyla insan da dâhildir (Dierl, 1991: 55).

Araştırmacılar arasında bu üç kavramın mahiyetine ilişkin tartışmalar olsa da¹³⁷ genel kabul, bu söylemin vahdet-i vücûd düşüncesi paralelinde olduğu yönündedir. Birçok Alevi-Bektaşî şiiri ile menâkıbnâmesinde Hz. Ali'ye atfedilen Tanrısal mazhar, vahdet-i vücûd düşüncesiyle paralellik arz etmektedir (Yakar, 2011: 94-95). Ancak bu olgunun sadece vahdet-i vücûd düşüncesi ile açıklanması yeterli ve doğru değildir zira heterodoks bir İslami inanca sahip Türk toplulukları içinde Gök Tanrı'nın İslamiyet'ten sonra Hz. Ali şeklinde telakki edildiğine ilişkin önemli değerlendirmeler bulunmaktadır (Ocak, 2002: 69). Ayrıca Alevi yazınındaki Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin aynı nurun birer veçhesi olduğuna ilişkin düşünce birlikte ele alındığında (Üçer, 2010: 330), Hak-Muhammed-Ali'nin aynı özün birer yansımaları olduğu sonucu çıkar ki bu durum, Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki insanın Tanrısalılığına ilişkin yaklaşımı kuvvetlendirmektedir.

Vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde devir nazariyesinin izini sürmek mümkündür. Bu düşünceye göre “*Mutlak Varlık*” olarak görülen Tanrı'nın tecelli etmesiyle oluşan diğer tezahürlerini ve bunların tekrar Mutlak Varlık'a dönüşünü işleyen¹³⁸ devir nazariyesi¹³⁹ ve bunun edebiyata yansımaları olarak kabul edebileceğimiz devriyeler, Hak-Muhammed-Ali'nin aynı özden oluşunu izah eden örnekler sunmaktadır. Hatâyî bir şiirinde, Hak-Muhammed-Ali düsturu çerçevesinde bu üçünün aynı özün veçheleri olduğuna ilişkin inancı şöyle dile getirmektedir:

*“Mahabbettir Lâilâhe illâllah
Mahabbettir Muhammed Resûlullah
Mahabbettir Aliy-yi veliyyullah
Üçü de ma'nâda birdir mahabbet*

*Hak Muhammed Ali'dir ötesinde
Beytullah içinde Hak haznesinde
Rizâ yurdunda aşkın deryâsında
Cibril'in gördüğü nurdur mahabbet”* (Ergun, 1956: 80).

¹³⁷ Bu konudaki tartışmalar için bk. (Yakar 2011).

¹³⁸ Devir nazariyesinin İslam felsefesindeki izdüşümü ise “*sudûr*” düşüncesidir. Sudûr hakkında bk. (Kaya, 2009: 467-468).

¹³⁹ Devir Nazariyesi hakkında daha fazla bilgi için bk. (Uludağ, 1994: 231-232).

Hatâyi, ilk kıtanın sonunda “*üçü de ma'nâda birdir muhabbet*” diyerek bu inancı veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁴⁰

Hak-Muhammed-Ali, her hâlükârda tıpkı diğer düşünce ve ritüellerinde görülebileceği gibi Alevi-Bektaşî inanç sisteminin insana verdiği anlamın bir yansımasını sunmaktadır. Bu düşüncede insan, yaratıcı-peygamber-veli ekseninde ele alınmakta ve bu üçünün temsil ettiği anlamın tam ortasında bulunmaktadır. İnsana verilen değer, onun Tanrısal boyutuyla ilgilidir ve Hz. Ali, bu değer ve sevginin en mücessem hâlidir. Hz. Ali, bu anlamda yer yer Hz. Muhammed'in de önüne geçebilmektedir (Pehlivan, 1995: 62).¹⁴¹ Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Hz. Ali, Tanrısal tezahürün en mücessem ve mümtaz hâli olarak kurgulanmaktadır, demek yanlış olmayacaktır. Pir Sultan Abdal'a ait bir dörtlükte Hz. Ali'nin peygamberi de aşan bu konumu şöyle dile getirilmektedir.

*“Bin bir adı vardır, bir adı Hızır
Her nerede çağırırsan orada hazır
Ali padişahdır, Muhammed vezir
Bu fermanı yazan Ali değil mi”* (Özmen, 1998-II: 236).

Hak-Muhammed-Ali düsturunda Hz. Ali yalnızca durağan, sabit ve tarihin belli bir döneminde yaşamış bir şahsiyet olarak değil, Tanrısal tecelliyi sembolize eden ve her mürşitte veya kâmil insanda zuhur edebilen bir “*ruh*” olarak da görülmektedir. Alevi-Bektaşî literatürüne bakıldığında Hacı Bektaş Veli, Otman Baba, Balım Sultan veya Pir Sultan Abdal gibi Alevi-Bektaşî geleneğinde mürşit ve kâmil insan olarak kabul edilen kişilerin bedeninde Hz. Ali'nin don değiştirerek zuhur ettiğine inanıldığı görülmektedir (Ocak, 2002: 186-189). Bir Bektaşî ozanı olan Perişan Baba'ya ait bir şiirde Alevi-Bektaşî inanç sisteminde yer alan “*don değiştirme*” hususu, Hz. Ali ve diğer inanç önderleri üzerinden şöyle dile getirilmektedir:

¹⁴⁰ Bu inancı dile getiren bir diğer devriye de Ahmet Yesevî'ye aittir:

*“Vahdet şarâbını içtim, düştüm meydân içinde.
Çünkü düştüm meydana, meydânı dolu gördüm,
Yüz bin arifi sordum, bütün cevân içinde.
Dalğış denizine girdim, varlık şehrini gezdim,
İnciyi sedefte gördüm, cevheri hazîne içinde.
Arş ve Kürsü'yü yürüdüm, Levh ve Kâlem i gördüm,
Varlık şehrini gezdim, söyledim bu cân içinde.
Cânı gördüm cânanda, aşkı gördüm meydanda,
Âşıkların meydânı cümle bostân içinde.”* (Yesevî, 2017: 155).

¹⁴¹ Ocak da Alevi Bektaşî inanç sisteminde Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den daha üst konumda görüldüğünü savunmaktadır (Aydın, 2006: 24).

*“Evvel gelip Ali olan
Sonra gelip Veli (Hacı Bektaş) olan
Ebedî Ezelî olan
Hak Muhammed Ali Hak'dır
Hacı Bektaş Veli Hak'dır*

*Perişan pes ol ebed kâm
Nefes bulsun bunda tamam
Evvel Ahir vesselâm
Hak Muhammed Ali Hak'dır
Hacı Bektaş Veli Hak'dır”* (Samancıgil, 1945: 149'dan aktaran Ocak, 2002: 204).

Bunun bir çeşit hulûl inancı olduğu değerlendirmesinden yola çıkarak (2002: 189) Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Hz. Ali'nin Tanrısal mazharın sembolü olarak belirdiği savunulabilir. Bu düşünce çerçevesinde, Hz. Ali rahatlıkla insan kavramına teşmil edebilir zira insan, Alevi-Bektaşî düşüncesinde ilahi mazharın tecelli ettiği mümtaz bir varlık olarak kabul edilmektedir.

Nihayet Alevi-Bektaşî inanç sistemi, insanı merkeze almasıyla Hurufiliğin insan mefhumuyla da ilişkilendirilerek değerlendirilmelidir zira insana bakıştaki tasavvufî ve irfânî karakter, her iki inançta da görülebilmektedir. Bu durum, iki inanç arasındaki etkileşimi mümkün kılan en önemli nedenlerden biridir, denebilir. Son tahlilde, Hurufilik düşüncesinde insan kavramına nasıl bakıldığını özellikle vech kavramı çerçevesinde irdelenmek bu çalışmanın gereklerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

2.2. Hurufilikte İnsan Tasavvuru ve “Vech (İnsan Yüzü) Kavramı

Hurufilik, bütün İslam irfan geleneğinde insana yüklenen anlamı büyük oranda sahiplenmektedir: İnsan, eşref-i mahlûkat ve “zübde-i âlem”dir. Ancak Hurufiliğin insan tasavvuru bundan sonrası için farklılık arz ederek özgün bir hâl almaktadır. Hurufilik insanın bu özel yerini, harfler ve harflere yüklenen sayısal değerlerin insan bedeninde saklı olan hususiyetleri üzerinden açıklamaktadır (Usluer, 2009: 258). Bu izah, insan bedeninde ise en özel yer olarak insan yüzünü yani “vech”i işaret etmektedir. Dolayısıyla Hurufiliğin insan tasavvuru, “vech” kavramı olmaksızın eksik kalmaktadır. Bu nedenle Hurufiliğe göre vech kavramını ve bunun Hurufiliğin insan tasavvuru çerçevesinde anlamını açıklamak önem arz etmektedir.

Vech, tanrısal tezahürün harfler ve harflerin sayısal değerleri üzerinden tecessüm ettiği yerdir. Tam burada, Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile diğer bazı irfânî ve tasavvufî ekollerin şiarı olarak kabul edilebilecek olan “Allah, insanı kendi suretinde yarattı.” hadisi zikredilmeye değerdir zira Hurufiler de yukarıda sayılan diğer inanç sistemleri gibi insanın “biricikliğini” bu hadis üzerinden temellendirmektedir (Usluer, 259-260). Fazlullah Esterâbâdî *Câvidânnâme*'de, Allah'ın Âdem'de kendi suretini yarattığını ve Âdem'in suretinin kendi sureti olduğunu belirttiğini söylemektedir (2012: 227). Buna göre Hurufilikte insanın sureti, Tanrı'nın suretiyle eş görülmektedir.¹⁴²

Hurufilik, insan yüzünün bu hususiyetini 28 ve 32 “kelime-i ilahi”nin insan yüzünde tecelli etmesiyle açıklamaktadır. Yani insan yüzünün Tanrı'nın suretiyle eş olmasının hikmeti, bu harflerin insan yüzünde tecelli etmesindedir. Ancak Hurufî düşüncesinde bu hakikati keşfedemeyen insanlar için bu durum geçerli değildir ve onlar İblis'le eşdeğer görülmektedir “çünkü o da Hz. Adem'in suretine tazim ve secde etmemiştir.” (Usluer, 2009: 264). Vech üzerinden tanrısal tecelliye mazhar olan insan, Tanrı ile varlık arasında bir köprü olarak kabul edilmektedir (2009: 261) ki insanın bu konumu, Alevi-Bektaşî düşüncesinde de benzerdir. Dolayısıyla Hurufilik, insan bedeniyle harfler arasında bir korelasyon kurmakta ve bunu Allah'ın tecelli ettiği varlıklar olarak görmektedir (Bashir, 2000: 299). Usluer, insanın ilahi mazharın bir yansıması olduğuna ilişkin Hurufî yaklaşımını bir Hurufî şairin şiirini örnek göstererek açıklamaktadır. Söz konusu şiir şöyledir:

“Bu âdem hilkatidir Zata mir'ât
Nazar kıl kim göresin onda zerrât [M.K. Ali Emirî, no 1 363, cd 33]” (2009: 262).

Hurufî düşüncesinde insan, çoğu irfani düşüncede kabul edilenin aksine âlem-i sağır¹⁴³ değil âlem-i kebir'dir (Usluer, 2009: 264). Bunun nedeni ise “evrenin 28 ve 32 ilahi kelimeye mazhariyeti bilkuvveyken insanın vücudunun taksiminde bu

¹⁴² İbnü'l-Arabî'de, âlemin tamamı Allah'ın sureti olarak telakki edilmektedir (Uludağ, 1989: 360) ki Hurufiler, insan yüzünü Allah'ın sureti olarak görmeleri bakımından bu görüşten ayrılmaktadır.

¹⁴³ Gerçekten de İslam felsefe geleneğinde insan, daha ziyade küçük âlem, mikrokozmos veya âlem-i sağır olarak âlem ise organik bir varlıkmiş gibi insana benzetilmek suretiyle “büyük insan” olarak kabul edilmiştir (Uludağ, 1989: 360).

mazhariyetin bilfiil olmasındandır. İnsan âlem-i kübrâ olduğu için bu yüksekliği sayesinde arş, kürsî ve semavatla vasıflanmıştır.[Câividanname Şerhi, cd 29539]” (2009: 265). Hurufiliğe göre Âdem’in veçhinde beliren 28 ve 32 harf -feleklerin (yani göklerin) açısı olan 360 derecenin 6 kere 28 ve 6 kere 32’le eşdeğerde olmasından yola çıkılarak- göklerde olan her şeyde bilkuvve mevcuttur ve bu husus, her şeyin bir olan Âdem’in vücudu olduğuna delil gösterilmektedir (2009: 265). Dolayısıyla insan yani Âdem, veçhinde izhar olan ilahi harfler neticesinde her şeyin merkezinde olma vasfını kazanmakta ve böylelikle âlem-i kebir payesini almış olmaktadır. Fazlullah Esterâbâdî *Arşnâme*’sinde, Âdem’i âlemlerin aynasına benzeterek onun üstünlüğünü şöyle vurgulamaktadır:

*“Adıdur çün ism-i a’zam Âdem’üñ
Gözgüsidür on sekiz biñ âlemüñ”* (Âmiloğlu, 2014: 55).

Fazlullah Esterâbâdî, Âdem’in veçhindeki hatları görmenin âlemi görmekle eşdeğer olduğunu ise şöyle dile getirmektedir:

*“Tâ göresin hatt-ı vechin Âdem’üñ
Hem semâvât u burûcın ‘âlemüñ”* (2014: 72).

Görüldüğü gibi veçhinde beliren harfler ve harflerin sayısal karşılıkları nedeniyle Âdem, Tanrısal mazharın tecelligâhı olmasının yanı sıra âlemin yani mevcudatın da bir nevi koşuludur.¹⁴⁴ Yani Âdem’in bedeninde (özellikle veçhinde) beliren hakikat olmaksızın âlemde var olan hiçbir şey kemale eremez ve hakikatini gösteremez (Usluer, 2009: 266). Buradan hareketle insan yüzünün Hurufiliğin Tanrı-evren-insan algısındaki konumunun oldukça belirleyici olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bir başka ifadeyle insan, mevcudatın koşulu olarak görülmektedir. Hurufî inancına göre âlemde olan her şey, her ne kadar Allah’ın veçhi ise de¹⁴⁵ (2009: 238) insan yüzünde tecelli eden kelime-i ilahi olmaksızın bunun önemi yoktur. Dolayısıyla Hurufilik, vahdet-i vücûd felsefesinin bütün âlemin “*mutlak bir*”in yansıması olduğu

¹⁴⁴ Hurufilikte ve özellikle Fazlullah Esterâbâdî’nin eserlerinde Âdem’den kastın hem ilk insan olarak Âdem peygamber hem insan ve bazen de Fazlullah Esterâbâdî’nin kendisi olduğu daha önce belirtilmişti. Böylece Hurufilik, Âdem kavramı üzerinden insanın Tanrı karşısındaki konumunu da izah etmiş olmaktadır.

¹⁴⁵ Hurufiler bunu aynı zamanda, “*Nereye dönerseniz dönün, orada Allah’ın yüzü vardır*” (Kur’an, 2:15) ayetine dayandırmaktadır. Bk. (Usluer, 2009: 238). Bu ayet, Alevi-Bektaşî literatüründe de sıkça geçmektedir.

önermesinden, insan yüzüne ve dolayısıyla insana bu hakikati anlamada bir anahtar rolü vermesi açısından ayrılmaktadır.

2.3. İki İnanç Sistemindeki İnsan Algısının Vech Kavramı Çerçevesinde Karşılaştırılması

Hurufilik, Tanrı-evren-insan yaklaşımı çerçevesinde, İslam irfan ve tasavvuf geleneğinin bir parçası olarak bu geleneği, getirdiği özgün yorumla birlikte sahiplenmektedir. Bunun yanında Hurufilik, şeriatça belirlendiği kabul edilen “kul” olan insan ile “tek üstün” olan Tanrı arasındaki ayrıma aykırı bir görüş öne sürmektedir. Hurufiliğin bu yönü, onun Alevi-Bektaşî zümrelerle kaynaşmasını da kolaylaştırmıştır. Her iki inanç sisteminin kendine özgü yönleri olmakla birlikte, tarihin bir döneminde belirli koşullar nedeniyle karşılaşan bu iki inanç sistemi, bu yakınlık sebebiyle birbirini belli oranda etkilemiş ve dönüştürmüştür. Bu karşılaşmanın önemli bir ürünü olan vech kavramının Alevi-Bektaşî inanç sistemine bu yoruma uygun olarak aktarılması, iki inanç sistemi arasındaki aynı geleneğin devamcılığı olması bakımından kolaylaştırıcı etken olmuştur.

Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sistemi, Tanrı-evren-insan çerçevesinde benzer görüşlere sahiptir. Bu benzerliğin en çarpıcı noktası ise insana bakıştır. İnsan, her iki inanç sisteminde de merkezî bir yerdedir. Yukarıda insana bakışın her iki inanç sistemindeki benzerlik ve farklılıkları gösterilmeye çalışılmıştır. Dikkat edilirse birbirine bu ölçüde yakın olan iki inanç sistemi arasında etkileşimin olmaması neredeyse kaçınılmazdır. Vech kavramı işte bu etkileşimin bir ürünü olarak Alevi-Bektaşî inanç sistemine tevarüs etmiştir.

Tam bu noktada, insana bakıştaki bu yakınlık çerçevesinde vech kavramının işaret ettiği insan yüzünün hususi anlamının Alevi-Bektaşî inanç sistemine sadece Hurufilikten tevarüs edip etmediği meselesi ele alınmaya değerdir. Acaba Alevi-Bektaşî inanç sisteminin insan yüzü konusundaki ilgisi daha önce de var mıydı yoksa bu ilgi Hurufilikle mi gelişti? Yani Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan yüzünün Tanrısal boyutuna verilen önemin tek kaynağı Hurufiliktir, denebilir mi? Bu sorulara aranacak cevaplarla konunun daha iyi anlaşılacağı umulmaktadır.

2.4. Tarihte ve Eski Türk İnanışlarında Tanrısallığın Tecelligâhı Olarak Suret
Suret, yüz, cemaal gibi kavramların tanrısallıkla ilişkilendirilmesi, tarihin ilk dönemlerinden beri tüm medeniyetlerde ve dinlerde görülmektedir. Bu anlayışın çatı kavramı olan antropomorfizmi yani Tanrı'yı insan biçiminde (hem şeklen hem insani özellikleri tanrılara izafe etme şeklinde) telakki etmeyi (Guthrie, 2008) ise tarih öncesine götürmek mümkündür. Tanrılara biçim atfetmek, genellikle bir suret şeklinde telakki edilmiştir. Örneğin Antik Yunan uygarlığının büyük Tanrı'sı Zeus yahut diğer adıyla Iupiter, Olympos Tapınağı'nda yapılmış bir heykelinde heybetli bir görünüme sahip insan şeklinde tasvir edilmiştir (Sinanoğlu, 1999: 33). Görünmeyen varlıkların suret şeklinde görünür kılınması, ta eski zamanlardan beri çeşitli heykel ve büstler aracılığıyla gerçekleştirilmekteydi ve bu, sadece Tanrı adına değil bu dünyadan göçüp giden insanlar adına da yapılmaktaydı (Vernant, 2022: 228). Bunun Tanrı'yı insan suretinde gösterip insanlar için görünür kılmak amacının dışında özellikle antik Yunan'da başka bir amacının olduğunu iddia eden Vernant, "*Yunanların insan bedenini (özellikle de genç bedenini)*¹⁴⁶ *tanrısallığın bir tasviri veya yansıması olarak*" gördüğünü belirtmektedir (2022: 244). Dolayısıyla insanbiçimcilik, Tanrı'yı mücerret bir varlık olarak görmeyip onun insanda yahut insana benzeyen bir suret şeklinde tezahür ettiğini varsayarak insanın tanrısallık boyutuna gönderme yapan düşünceleri bünyesinde taşımaktadır. Bu çıkarım, insanın ilahi mazharın tecelligâhı olması bağlamında dikkate değerdir.

Antropomorfizm, eski Yunan düşüncesinin yanı sıra Hint, Mezopotamya, Orta Asya, İran ve Mısır gibi birçok antik uygarlıkta da karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Yahudi ve Hıristiyan geleneği ile İslam öncesi Araplarında da antropomorfik anlatıları görmek mümkündür (Eraslan, 2022: 137-139). Yine eski Türk dinlerinde suretle ilgili bazı önemli inanışlar göze çarpmaktadır. Örneğin Gök Türklerin keçeden yapılan tanrılarına ait suretleri bir torba içinde yanlarında taşıdığına ilişkin Çin kaynaklarında kayıtlar bulunmaktadır (İnan, 1976: 6) ki bu bilgi, Tanrı'ya ait suretin Türklerce kutsal görüldüğünü ortaya koyması açısından önemlidir. X. yüzyılda bile Türklerin henüz tam olarak İslamlaşmamış unsurlarında suretin önemli

¹⁴⁶ Antik Yunanlılarca genç bedeninin Tanrı'nın bir yansıması olarak görülmesi ile Hurufilerin Hz. Muhammed'e atfettikleri ve miraçta Tanrı'nın Hz. Muhammed'e "*tüyü bitmemiş bir genç (emred katar) suretinde*" (Usluer, 2009: 413) görüldüğüne ilişkin hadisi kullanması ve Tanrı'yı böyle tasavvur etmesi ilginç bir benzerlik olarak not edilmeyi hak etmektedir. Bu benzerlik, ayrıca incelemeye değerdir. Bu yaklaşımın çeşitli gnostik metinlerde işlenerek bir şekilde İslam dünyasına taşınması ve Hurufilerce buradan tevarüs edilerek benimsemesi ihtimali ise araştırmaya değerdir.

yer tuttuğuna ilişkin önemli tanıklıklar bulunmaktadır. Bunlardan biri de Ebû Dülef'in *Seyahatnamesinde* anlatılan çarpıcı bir ayrıntıdır. Ebû Dülef, Karluk Türklerinin arasında gezerken onların yanmayan ağaçtan yapılmış ibadethanelerinin bulunduğunu ve bunların içinde (belki de tanrısallığına inanılan) eski hakanlarına ait suretlerin resmedildiğini gördüğünü belirtmektedir (İnan, 1976: 13). Türkler, tıpkı Eski Yunanlılar gibi sadece tanrılarının suretini yapmamakta, ölen yakınları için de suret yaparak bunları tapınakvari yerlerde saklamakta ve bu suretlere tazimde bulunmaktaydı (1976: 60). Dolayısıyla Aleviliğin tekâmülü sırasında eski Türk inançlarının mühim bir yer teşkil ettiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, X. yüzyıl gibi bir tarihte bile Türklerin Tanrı'yı ya da tanrıları suret şeklinde tecsîm ettiği ve dolayısıyla bu uygulamaların İslamlaşmayla beraber çeşitli şekillere bürünerek sürmüş olabileceği bir ihtimal olarak göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda Hurufilikte insan yüzüne yüklenen tanrısal anlamın heterodoks İslami yoruma sahip Türklerce garip karşılanmamış olması doğaldır, denebilir.

2.5. Hurufiliğin Zuhuru Öncesinde Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde İnsan Yüzü ve Suret

Türklerin İslamlaşması sürecinde suret, Allah'ın cemaline dönüşmektedir. Özellikle Alevi-Bektaşî geleneği ile tasavvufî gelenekte bunun örneklerini görmek mümkündür. Yukarıda cem ayinlerinde niyazın cemal cemale yapıldığı belirtilmişti. Bu ritüelin cem ayininin eskiden beri bir parçası olabileceğine ilişkin Dede Korkut'tan örnek vermek mümkündür. Dede Korkut'un bir duasında geçen “*ağ almunda biş kelime dua kılduk kabul olsun, âmin diyenler didâr görsün*” deyiminin Alevi-Bektaşî gülbanklarında benzer şekilde geçtiği tespitini yapan Akın ve Ersal'ın bu çıkarımı (Akın ve Ersal, 2018: 2396) dikkate değerdir. Dede Korkut Hikâyelerinin önemli oranda müteşerri dinî yorumdan uzak, halk İslam'ına ait unsurlar barındırdığı (2018: 2404) göz önünde bulundurulduğunda bu tespit, ele alınan konu açısından daha bir önem arz etmektedir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminin en önemli temsilcilerinden olan Ahmed Yesevî'de de suretin önemli bir yeri vardır. Yesevî, miraç hadisesi sırasında Peygamber'in Allah'tan aldığı doksan dokuz bin hikmeti anlattığı şiirinde, Tanrı'nın didarını görmenin bu dünyaya geliş amacı olduğunu şöyle vurgulamaktadır:

*“Otuz üç bin şeriatta seyran olup
Otuz üç bin tarikatta tayran olup*

*Otuz üç bin hakikatta hayrân olup
Bu dünyâyâ didâr için geldim dostlar”* (Bice, 2017: 475’ten aktaran Akın, 2021: 107).

Yine tasavvufî halk İslam’ının en önemli temsilcilerinden olan Yunus Emre’nin miraç ve kırklar cemi hadisesini Alevi-Bektaşî versiyonuna göre anlattığı manzumelerinde Hz. Muhammed’in miraç dönüşünde kırklar meclisi ile karşılaşması anlatılırken didâra yani sevgilinin yüzüne kavuştuğu anlatılmaktadır:

*“Resûl indi tapuya elin urdı kapuya
Didiler kimsin ana miskîni dervîşlerün*

*Resûl girdi içerü yârenler turdı örü
‘Âşıklar didâr gördi visâlin dervîşlerün”* (Tatçı 1997: 211’den aktaran Akın, 2021: 110)."

Yunus Emre’nin şiirinde yer alan didâr, yüz, cemel gibi ifadeler bununla sınırlı olmayıp söz konusu kelimeler genellikle “Dost”un yani Allah’ın cemaline göndermedir. Yunus Emre *Divanı*nda yer alan bir beyitte, sevgilinin yüzünde Hakk’ın yüzünün tecelli ettiğini söylemesi oldukça dikkat çekicidir zira bu beyitte tıpkı Hurufilikteki gibi insan yüzünde Allah’ın tecelli ettiğine ilişkin bir inanışın dışavurumu kolaylıkla görülebilmektedir. Tabii ki Yunus Emre’nin bu beytinde yer alan yüz vurgusu, Hurufiliğin vech kavramıyla birebir aynı olmasa da insan yüzünün ilahi mazharın bir yansıması olarak görülmesi bakımından ortaktır. Söz konusu beyit şöyledir:

*“Yûnus Hak tecellîsün senün yüzünde gördi
Çâre yok ayrılmağa çün sende göründü Hak”* (Yunus Emre, 1972: 89).

XIV. ile XV. yüzyıl arasında yaşamış olan ve Alevi-Bektaşîlerin ulu ozanlarından biri olarak kabul edilen Kaygusuz Abdal’ın bir şiirinde ise insan sureti, Hakk’ın zatına tutulan ayna olarak tasvir edilmektedir:

*“Çün Hak seni yarattığı
Zatına mir'at tuttuğu
Tecelli-yi zat kaldığı
Sureti insan değil mi?”* (Özmen, 1998-II: I-219).

Kaygusuz Abdal'ın bu şiirinde, insan suretinin Tanrısal mazharın tecelligâhı olarak görüldüğü açıktır. Kaygusuz Abdal, Hurufilerle aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen şiirlerinin “*genelinde*” Hurufi etkiden pek bahsedilmeyen bir şairdir. Ocak, Kaygusuz Abdal'ın tipik bir Kalenderî olduğunu belirtmekte ve Hurufi olduğuna ilişkin herhangi bir şey söylememektedir (Ocak, 1992: 93-95). Kaygusuz Abdal'ın şiiri daha ziyade Yunus Emre'nin etkisinde kabul edilmektedir (Özmen, 1998: I-216) ki bu şiirde de söz konusu etki görülebilmektedir. Hurufiler insan yüzündeki kaş, kirpik ve enfeka¹⁴⁷ gibi hatların önemine vurgu yaparken Kaygusuz Abdal'ın bir şiirinde, önemli olanın suret ile kaş değil mana olduğunu söylemesi dikkate değerdir. Dolayısıyla Kaygusuz Abdal'ın Hurufilerin bu bakışını ya bilmediğini ya da görmezden geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Şiir şöyledir:

*“Bu Âdem dedikleri
El ayakla baş değil
Âdem manaya derler
Suret ile kaş değil”* (Eyuboğlu, 1992: 81).

Kaygusuz Abdal bir beytinde ise “*biz*” şeklinde telakki ettiği Tanrısal mazharın insan sureti donuna girdiğini¹⁴⁸ belirtmektedir ki Hurufilikte don değiştirme inancına rastlamak zordur ancak bu inanış tipik bir Alevi inancı olarak görülebilir. Söz konusu beyit şöyledir:

*“Zira insan suretidür donumuz
Kamu âlem bizüm hayranumuzdur”* (Özmen, 1998-II: I-242).

Yukarıda anlatılanlardan yola çıkarak Hurufiliğin zuhurundan önce de Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan yüzüne işaret eden kavramlar çerçevesinde insanın Tanrısal mazharın tecelligâhı olduğuna ilişkin bir inanç olduğu savunulabilir. Hurufilik, Alevi-Bektaşî inanç sistemine yabancı olmadığı bir inanç motifini yeni ve özgün kelime ve kavramlarla yeniden yorumlama noktasında katkı sunmuştur. Bütün bu anlatılanlardan yola çıkarak Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Hurufilikten önce de insan suretine ilahi bir anlam yüklediği ve onu Tanrısal mazharın tecelligâhı olarak gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla vech kavramı çerçevesinde Hurufiliğin Alevi-

¹⁴⁷ Hurufi literatüründe “*enfeka*” veya “*anfeka*”, dudak altındaki kıllara denmektedir ve Hurufiliğin insan yüzüne ilişkin anlatımlarında sıkça geçmektedir (Usluer, 2009: 196, 215, 219 vd.)

¹⁴⁸ Don değiştirme, Hurufilikte görülen bir husus değildir fakat tipik bir Kalenderî ve Bektaşî inancıdır.

Bektaşı inanç sistemine olan etkisini doğru değerlendirmek bakımından bu husus önemlidir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HURUFİLİKTEKİ VECH KAVRAMININ ALEVİ-BEKTAŞİ KÜLTÜRÜNE ETKİSİ

3.1. Hurufiliğin Alevi-Bektaşî Kültürüne Etkisi Hakkında Tartışmalar

Geçmişten bugüne, Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki etkileşim, bir tartışma ve araştırma konusu olagelmiştir. Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemine olan etkisi hakkında gerek Türk gerek yabancı araştırmacılar tarafından ciddi çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalarda farklı tezler öne sürülse de özellikle son yarım yüzyılda araştırmacılar, Anadolu ve Balkanlar sahasına taşınmasıyla beraber Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemini çeşitli açılardan etkilediği konusunda ittifak etmektedir. Bu etkinin mahiyeti, niteliği ve yoğunluğu konusunda ise farklı görüşler mevcuttur. Ancak araştırmalar ilerledikçe ve yeni kaynaklara ulaşıldıkça üzerinde ittifak edilen hususların arttığı da bir gerçektir.¹⁴⁹

Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemi üzerindeki etkisine ilişkin ilk geniş çalışma yukarıda da bahsedildiği gibi Harputlu İshak Efendi'ye aittir. Bu eserin yazılmasından sonra kültür ve tarikat çevrelerinde Hurufilik-Bektaşîlik ilişkisi hararetli bir şekilde tartışılmaya başlamıştır. Özellikle Bektaşî çevrelere müzahir yazar ve dedebabalar, mezkûr eserde yer alan iddialara karşı reddiyeler yazmış, böylelikle Türkiye ve dünyada bu konu, bir mesele olarak ele alınmaya başlamıştır. Bu isimlerden biri olan Ahmet Rifat Efendi, *Mir'atü'l-Mekâsıd fi Def'i'l-Mefâsıd* adlı eserinde Hurufiliğin Bektaşîlikle ilgisinin olmadığını ispat etmeye çalışırken Bektaşîliği Sünni bir tarikat olarak gösterme çabasıdadır (Varol, 2016: 43) ki bu gayretin kısmen dönemin politik havasıyla ilişkili olduğu düşünülebilir. Ahmet Rifat Efendi, Bektaşîliği Sünni bir tarikat olarak gösterme çabasını, Hurufiliğin

¹⁴⁹ Hurufilikle Bektaşîlik arasındaki ilişkinin mahiyetine ilişkin tartışmalar, Karahüseyin'in bir makalesinde oldukça yetkin ve öz bir şekilde ele alınmaktadır. Bk. (Karahüseyin, 2018: 885-890).

Bektaşilikle ilgisi olmadığına ilişkin bir formülasyona dayanarak gerçekleştirilmektedir (Çift, 2020: 147). Son dönem Bektaşî Dedebabalarından Mehmed Ali Hilmi Dede Baba da Bektaşiliğin Hurufilikle ilişkisi olmadığını savunmaktadır (Varol: 43-44).¹⁵⁰ Bu bağlamda anılması gereken son isim ise Derviş Ruhullah'tır. Kendisi Hurufilikle Bektaşiliğin "*tasavvufî araştırmalar*" neticesinde iki ayrı "*meslek*" olduğunun anlaşıldığını belirttikten sonra Bektaşiliği "*hâdî*" (doğru yola götüren), Hurufiliği ise "*mudill*" (sapkınlığa götüren) düşünceler olarak tavsif ederek Hurufiliği Bektaşilikten ayırmakla kalmamakta, Hurufiliği sapkın bir yol olarak gördüğünü de beyan etmektedir (2013: 40).

Bu dönemin karakteristiği, Bektaşî tarikatına ve tarikat mensuplarına yönelik gerçekleşen 1826 yılındaki "*vakay-ı hayriyye*"nin ardından yaşanan kovuşturmalar çerçevesinde, Bektaşilere yönelik karalamalar ve bunun üzerine Bektaşî çevrelerden bu karalama ve suçlamalara karşı verilen cevaplar şeklinde özetlenebilir. Bu tartışmalarda genellikle ulemeden ve bazı Sünnî tarikat büyüklerinden gelen ve Bektaşilerin inançlarının gayriislami olduğu iddialarına dayanak sağlamak amacıyla onların Hurufilerin "*sapkın*" inançlarını taşıdığına yönelik iddialara karşı özellikle Bektaşî çevrelerden buna cevap olarak Hurufilikle Bektaşiliğin aynı olmadığı veya Bektaşilerin Hurufiliği reddettiği şeklinde karşılık verildiği görülmektedir.¹⁵¹ Reddiyeler dışında dönemin bir diğer özelliği, Hurufilik ve kısmen Bektaşilik hakkındaki bilgilerin bariz hatalar barındırmasıdır. Örneğin Rıza Tevfik'in *Textes hourouûfis* adlı çalışmasının¹⁵² bilimsel olarak birçok kusuru barındırdığı, sonraki çalışmalarla ortaya konmuştur.¹⁵³ Ancak yine de söz konusu eser, bilimsel bir çabayı barındırması bakımından önemini korumaktadır. Yine bu dönemde bir Osmanlı tarihçisi ve arkeolog olan Hasluck'un makalelerinin derlendiği *Bektaşilik Tetkikleri* adlı eserde, Bektaşiliğin asıl kurucusunun Fazlullah Esterâbâdî olduğu gibi tarihî olarak bariz yanlış bilgilerin bulunduğu görülmektedir (2000: 46). Son olarak bu

¹⁵⁰ Dede Baba, bu düşünceyi savunmasına rağmen şiirlerinde birçok Hurufî kavram kullanmıştır. Aşağıda bu hususa değinilecektir.

¹⁵¹ Bu döneme ait ve yukarıdaki yaklaşıma paralel olarak ortaya konan diğer fikirler için bk. (Varol, 2016: 44).

¹⁵² Rıza Tevfik, Hurufiliği ele aldığı *Textes hourouûfis* adlı çalışmayı Clément Huart'la birlikte kaleme almıştır.

¹⁵³ Bu konuda en kapsamlı eleştirilerden birini Köprülü yapmaktadır. Rıza Tevfik'in, şiirlerinin bazı harfçi öğeler taşıması nedeniyle Yunus Emre'yi Hurufî olarak telakki etmesi, çalışmasındaki en kusurlu öğelerden biridir ki Köprülü, bu ve buna benzer tarihî tenakuzlarla dolu çıkarımları, eserinde tenkit etmektedir (1976: 327-328, 348). Köprülü'nün Hurufiliğin bilimsel olarak doğru anlaşılmasını sağlayan bu tenkitleri oldukça kritiktir.

dönemde Avrupa’da da bu alana ilginin arttığı belirtilmelidir. Söz konusu ilginin odağında Bektaşilik olmakla birlikte, Bektaşilik çerçevesinde Hurufiliğin de dikkat çektiği ve ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda, Jacobb’un 1909’da yayımlanan *Die Bektasc-hijje* adlı eseri ile Browne’un 1897 ve 1907 tarihli iki makalesi zikredilebilir (Birge, 1991:15).

XX. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarına doğru gelindiğinde, özellikle Türk bilim ve kültür çevrelerinde tartışmaların boyutunun çeşitlendiği görülmektedir.¹⁵⁴ Cumhuriyet’in ilanı ile beraber Alevilere ve Bektaşi tarikatına yönelik tazyikin görece azalması,¹⁵⁵ savunmacı dilin kısmen terk edilip daha bilimsel saiklerle meselenin ele alınması sonucunu doğurmuş gibidir.¹⁵⁶ Bu dönemde Kayıkcıoğlu gibi bazı isimler, tartışmayı Hurufiliğin Bektaşiliği “*bozup bozmadığı*” minvalinde, özellikle XIX. yüzyıldaki tartışmaların devamı şeklinde ele almayı sürdürse de tartışmanın boyutu bununla sınırlı kalmamış ve Hurufilikle Bektaşiliğin birbirini etkileyen inanç sistemleri olduğu yavaş yavaş dillendirilmeye başlamıştır.¹⁵⁷ Bu konudaki ilk ciddi bilimsel çaba Köprülü’den gelmiştir. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin muhtelif yerlerinde Hurufiliğin Bektaşiliğe tesir ettiğini somut örneklerle açıklamakta ve bunun aksi fikirlerin bilimsel olarak temelsiz ve iyi tetkik edilmemiş olduğunu savunmaktadır.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Esasen Alevi-Bektaşi inanç sistemi üzerindeki olumsuz havanın dağıtılmasının temeli, İttihat Terakki Cemiyeti’nin bu alanda başlattığı faaliyetlerle atılmış, bu ivme Cumhuriyet dönemiyle birlikte devam etmiştir. İttihat Terakki Cemiyeti, Alevi-Bektaşi inanç sisteminin Türk kültürü ve “ulus inşası” bakımından önemini kavramış ve kendi politik tercihlerinin de etkisiyle bu alanda hem literal araştırmalara hem saha araştırmalarına girişmiştir. Daha fazla bilgi için bk. (Gökçek, 2019).

¹⁵⁵ “Görece” denmesinin sebebi tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi uygulamaların Sünni tarikatların yanında Bektaşi tarikatını da olumsuz etkilemiş olmasıdır. Örneğin tarikatların kapatılmasıyla birlikte bu dönemde birçok Bektaşi ileri geleni, kendilerini tanımayı taahhüt eden Arnavutluk’a gitmiş ve Tiran, Bektaşiliğin yeni “resmî” merkezi olmuştur (Afmataj, 2020: 162).

¹⁵⁶ Tazyikin görece azalması, Bektaşiliğe yönelik hücumu dayanak yapılan Hurufiliğin Bektaşilikle ilgisinin olmadığına dair cevaplara artık lüzum kalmadığı sonucunu doğurduğu, böylelikle Hurufilik ve Alevi-Bektaşi inanç sistemi arasındaki ilişkinin araştırılmasının daha bilimsel bir temele kaymasını kolaylaştırdığı savunulabilir.

¹⁵⁷ Bu görüş daha önce de dile getirilse de bu dönemin özelliği, bunun ciddi bir bilimsel dayanakla öne sürülüyor olmasıdır.

¹⁵⁸ Köprülü bu tür çıkarımlara örnek olarak Prof. Browne ve Dr. Jacob’un çalışmalarını göstermektedir. Bk. (1976: 112). Örneğin Köprülü, mezkûr eserinde şöyle demektedir: “*XV. Yüzyıl esnasında kurulmuş ve yerleşmiş olan Bektâşilik’in, daha ilk yerleştiği zamanlarında bile bâtinî bir mâhiyet aldığı söylemiştik. Babaîlik, Ahilik, Abdallık gibi üç çeşit meslekin karışmasından hâsıl olduktan sonra Hurûfîlik’in de te’siri altında kalan bir tarikat, bundan başka bir sîmâ alamazdı.*” (1976: 349). Köprülü’nün Bektaşilikle Hurufiliğin “Batınî” temelindeki etkileşimine ilişkin çıkarımı oldukça hayattır. Bu çıkarım, ilişkinin mahiyetine yönelik ilk ciddi ve tutarlı tespitler olarak değerlendirilebilir.

Köprülü’nün çalışmasının bir diğer önemi, çalışmada, Hurufilikle Bektaşilik arasındaki etkileşimin sadece düşünce üzerinden değil edebî yönden de ele alınmış olmasıdır. Hem Hurufi hem Bektaşi

1900'lü yılların ortalarından itibaren yapılan çalışmalara bakıldığında ise bu çalışmalarda hem niceliksel hem niteliksel artış söz konusudur. Bu dönemden itibaren Türkiye'nin yanı sıra İran, Azerbaycan ve Batı'da da bu konuya ilginin arttığı görülmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı, Irène Mélikoff, Ahmet Yaşar Ocak, Shahzad Bashir ve Hamid Algar gibi bu dönem araştırmacıları, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî çevrelere etkisinin niteliğine ilişkin çıkarımlara odaklanmış ve ayrıca Hurufiliğin sadece Bektaşîliğe değil Kızılbaş çevrelere hatta diğer bâtinî ve tasavvufî zümrelere de birtakım etkilerinin olduğunu ifade etmeye başlamıştır.¹⁵⁹ Gölpınarlı, Hurufiliğin XVI. yüzyılla birlikte Bektaşîliğe nüfuz ettiğini söylemekte ve bu etkiyi izah için Hurufiliğin en temel eseri olan *Câvidânnâme*'nin bile bir Bektaşî Şeyhi olan Derviş Murteza tarafından Türkçeye çevrildiğini belirtmektedir (1963: 15). Devamında ise Ali el-Alâ, Mir Şerîf ve Nesîmî gibi isimler eliyle Hurufiliğin Anadolu sahasında hem tanındığını hem Bektaşîliğe sirayet ettiğini eklemektedir (1973: 28). Gölpınarlı, daha da ileri giderek XVI. yüzyılda yaşayan Bektaşîlerde Hurufiliğin ilk planda olduğunu, buna mukabil Bektaşîliğin geri planda kaldığını savunmaktadır (1969: 158). Mélikoff da Gölpınarlı'ya benzer görüşleri dile getirmektedir. Ona göre de Hurufilik, yaşadığı kötü tecrübelerden sonra Anadolu'da Bektaşîliğin içine sızmayı tercih etmiştir (2011: 92) ve XVI. yüzyıla gelindiğinde artık Bektaşîlikle Hurufilik bütünleşmiştir (2011: 293-294). Ocak, bütün bunlara ek olarak bu tesiri dönemselleştirmeye girişmektedir. Ona göre XV. yüzyıldaki gelişmeler, Türk halk İslam'ını hem Hurufiliğin hem Şah İsmail'in başlattığı hareketin etkisiyle "Alevilik" şekline dönüştürmüştür (1996: 207). Ocak ayrıca Hurufiliğin hangi görüşlerinin Bektaşî ve Kalenderî çevreleri etkilemiş olabileceği sorusundan hareketle bu görüşlerden birinin Hurufilikte yer alan vahdet-i vücûd düşüncesi olduğunu belirtmekte ve Hurufiliğin vahdet-i vücûd felsefesi çerçevesinde bu zümrelere nüfuz ettiği görüşünü ileri sürmektedir (2013: 157).

şiiirine derin vukufiyeti tartışmasız olan Köprülü, Bektaşî edebiyatının aruz veznini Hurufî ve Kalenderîlerden aldığı söylemektedir (1976: 351, 26 no.lu dipnot) ki bu tespit, Hurufilikle Bektaşîlik arasındaki etkileşimin tek boyutlu olmadığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

¹⁵⁹ Bu dönemin istisnalarından biri, aynı zamanda bir Bektaşî Dedebabası olan araştırmacı Bedri Noyan'dır. Noyan, Bektaşîlerin reddiye geleneğini sürdürmekte ve Hurufiliğin Bektaşîlikle ilgisinin olmadığını güçlü bir şekilde savunmaya devam etmektedir (1999-II: 291). Noyan, buna ilişkin bazı XIX. ve XX. yüzyıl Bektaşî ileri gelenlerinin tanıklığına ve fikirlerine başvurmuştur (s. 291-292). Buradan yola çıkarak XIX. yüzyılda başlayan Bektaşîliğe yönelik tazyikin ve Bektaşîliği "sapkın" bir tarikat olarak gösterme çabasının Bektaşî çevrelerde derin izler bıraktığı sonucunu çıkarmak yanlış olmayacaktır.

1990'lı yıllardan bugüne gelindiğinde ise Hurufiliğin kaynaklarına vukufiyetin eskiye nazaran artmasından dolayı bu konudaki tartışma ve analizler derinleştiği görülmektedir. Hurufi eserlerin günümüz Türkçesine çevrilmesiyle birlikte özellikle Türkiye'de bu alana olan ilgide bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Başta Fatih Usluer olmak üzere Orkhan Mir-Kasimov, Saadet Şihyeva, Hasan Hüseyin Ballı, Muharrem Varol, Goncagül Artam, Samet Karahüseyin gibi araştırmacılar bu alanda yoğunlaşan çalışmalar ortaya koymuştur. Bu dönemin özelliği ise Hurufilikle Bektaşilik arasındaki ilişkiyi analiz ederken hem Hurufiliğin hem Alevi-Bektaşî inanç sisteminin bütünsel olarak ele alınması¹⁶⁰ ve her ikisinin de kaynaklarına gidilerek analizin daha somut delillerle temellendirilmesi gerekliliğinin vurgulanmasıdır. Bu dönemde dikkat çeken bir diğer husus, Hurufilikle Bektaşilik arasındaki etkileşimi ele alan araştırmalarda spesifik noktaları ele alan tez, makale ve incelemelerin artmış olmasıdır.¹⁶¹

Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemine etkisine ilişkin değerlendirmelerin tarihî seyri yukarıdaki gibi özetlenebilir. Görüldüğü gibi bu araştırmaları etkileyen bazı kırılmalar bulunmaktadır. Kırılmalardan biri politiktir. Bektaşîliğe yönelik menfi tutum, Bektaşîliğe hem muarız hem müzahir çevrelerin bir "*günah keçisi*" arama gayretine dönüşmüş; bu gayretin sonunda Hurufilik, olumsuzlanan bir kavram olmuştur. Bu durum, Kızılbaşlığa yönelik tazeykin yoğunlaştığı XVI. yüzyıl ile benzerlik taşıması bakımından ilginçtir. Bir diğer kırılma, İttihat Terakki Cemiyeti'nin Türk siyasal hayatında etkin olmaya başlaması ve cumhuriyetin ilanıdır. Bu dönemde Bektaşîliğe ve Aleviliğe yönelik algının görece olarak yumuşaması, Alevilik Bektaşîlik araştırmaları açısından olumlu sonuçlar doğurduğu gibi Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki etkileşimi anlamaya yönelik bilimsel gayretlerin artmasını da sağlamıştır. Son kırılma ise 1950'lerden ve daha ziyade 1970'lerden sonra, Türkiye ve dünyada Alevi-Bektaşî inanç sistemine olan ilginin artmasıdır. Bu ilginin artmasına paralel olarak Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki etkileşimi anlama çabası da artmıştır. Bu çaba günümüze kadar

¹⁶⁰ Usluer de bu konuda sağlıklı değerlendirmelerin yapılabilmesi için bütüncül bakışın önemini vurgulamaktadır (2009: 12).

¹⁶¹ Bu konuda yayımlanmış eserleri derleyen bir bibliyografyaya rastlamamış olmakla birlikte Fatih Usluer'in kişisel internet sitesinde, bu alanda yazılmış makalelere ilişkin bir derleme bulunmaktadır. Bk. <http://fatihusluer.com/arsiv-2/> 21 Mayıs 2023 tarihinde erişildi.

sürmüş; son zamanlarda Hurufilik alanındaki müstakil çalışmalar, ivmeyi artıran bir diğer etken olmuştur. Hurufiliğin daha iyi anlaşılması, bu iki inanç sistemi arasındaki etkileşimin parametrelerini daha net görmeyi de kolaylaştırmıştır.

3.2. Hurufilik ile Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi Arasındaki Etkileşimin

Parametreleri

Bir önceki başlıkta, Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki etkileşimin değerlendirildiği bilimsel serüven özetlenmeye çalışılmıştır. Bu başlık altında ise bu etkileşimin daha anlaşılır olması için hangi parametrelerin esas alınabileceği üzerinde durulmuştur. Bunu yaparken bu konuya kafa yoran araştırmacıların bulgularından da faydalanarak bazı parametreler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylelikle vech kavramı üzerinden Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemine etkisinin daha net anlaşılacağı umulmaktadır.

Bu çerçevede, öncelikle Karahüseyin'in yaklaşımından bahsetmek gerekmektedir. Karahüseyin, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî kültürüne olan etkisinin tam anlaşılabilmesi için üç parametre ortaya koymaktadır. Bunlar tam (sistemik) etki, vahdet-i vücûd etkisi ve edebî/sanatsal/şiiirsel etkidir (2017: 72-74). Karahüseyin, etkiye dair herhangi bir örnekleme bu üç parametre çerçevesinde ele almakta ve etkinin bunlardan hangisi veya hangileri içerisinde değerlendirilebileceğine ilişkin çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu analiz, söz konusu etkinin bilimsel olarak ele alınmasının yanında daha somut, ölçülebilir ve anlaşılır olması bakımından da oldukça önemli ve isabetli bir parametre seçimi olarak kabul edilebilir. Karahüseyin, ayrıca analiz neticesinde doğru ve bilimsel sonuçlara ulaşmanın koşullarından biri olarak hem Alevi-Bektaşî inanç sisteminin hem Hurufî düşüncesinin doğru tahlil edilmesi ve Hurufiliğin kaynaklarına başvurulması gerektiğini özellikle belirtmektedir (2017: 72). Bu nokta başta Usluer olmak üzere diğer araştırmacılar tarafından da vurgulanmaktadır. Ancak bu parametreler, daha çok Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemine etkisinin “*niteliğine*” ilişkin sağlıklı çıkarımlar yapmaya imkân tanımaktadır. Bu çalışmada, etkinin “*tanımlanmasına*” ilişkin de bazı parametreler belirlenmesi hedeflenmiştir. Böylelikle söz konusu etkinin mahiyetinin daha somut şekilde değerlendirilmesinin mümkün olacağı varsayılmaktadır. Ayrıca Karahüseyin'in yaptığı gibi ve onun belirlediği parametrelere ek olarak etkinin “*niteliğine*” ilişkin parametre önermeleri de belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece iki

parametre evreninin bir arada ele alınmasıyla birlikte daha net bir görüntü elde edilebileceği umulmuştur. Son olarak etkinin tanımlanmasına ilişkin parametrelerle “*Hurufiliğin Alevi-Bektaşî kültürüyle etkileşiminin göstergeleri nelerdir?*” sorusuna; etkinin niteliğine ilişkin parametrelerle ise “*Hurufilik, Alevi-Bektaşî kültürünü ne ölçüde ve hangi açılardan etkilemiştir?*” sorusuna cevap arandığını vurgulamak gerekmektedir.

3.2.1. Etkileşimin Tanımlanmasına İlişkin Parametreler

Etkileşimin tanımlanması, iki inanç sistemi arasındaki ilişkinin tarihî, kültürel ve doktriner temelde varlığı meselesinin açıklığa kavuşturulmasını yani söz konusu etkileşimin niceliksel boyutunu anlamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmada üç parametre belirlenmiştir. Bunlar; tarihî, kültürel ve doktriner etkileşim olarak tanımlanmıştır. Bu parametrelerin izah edilmesi suretiyle etkileşimin niceliksel boyutunun daha iyi kavranacağı düşünülmektedir.

Öncelikle Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile etkileşimi, “*tarihî*” bir olgudur. Hurufiliğin tarihteki izi sürülebilir ve böylelikle kaynakların imkân verdiği ölçüde, bu düşüncenin kimlerce temsil edildiği, kimlere veya hangi düşüncelere sirayet ettiği tespit edilebilir. Birçok araştırmacının ve akademisyenin ortaya koyduğu gibi Hurufilik XV. yüzyıldan itibaren diğer tarikat ve zümrelerin yanında Bektaşî, Kalenderî ve Kızılbaş zümrelere de temas etmiş ve bu zümreleri belirgin bir şekilde etkilemiştir. Buna ilişkin birçok kaynak, bilgi ve analiz bulunmaktadır ki yukarıda bunlara belli ölçüde yer verilmiştir. Yine Hurufilerle Bektaşîleri yan yana getiren birtakım isimlerden bahsedilebilmektedir veya bu iki zümre arasında yakınlaşma ve ilişki bulunduğu dair kayıtların bulunduğu vakidir. Dolayısıyla Hurufiliğin Alevi-Bektaşî şahıs, zümre, ocak ve tarikatlarla çeşitli kanallar üzerinden temas kurduğuna ve onlarla etkileşime girdiğine ilişkin bir yargıda bulunmak yanlış olmayacaktır. Sonuç olarak etkileşim tarihî bir vakıa olarak tavsif ve tespit edilebilir.

İkinci olarak Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle etkileşimi, “*kültürel*” bir olgudur. Bu etkileşim Hurufiliğe müzahir bazı şahsiyet, kavram ve deyimlerin Alevi-Bektaşî çevrelerce benimsenmesinden ve birçok manzum ve mensur eserde bunlara yer verilmesinden yola çıkılarak savunulabilir. Örneğin kimi Alevi-Bektaşî çevrelerce Fazlullah Esterâbâdî ve Nesîmî gibi Hurufilere büyük saygı duyulmuş ve

kendilerinden biri olarak görülmüştür. Örneğin ayiniceplerde yer alan ritüellerden biri olan dâr meydanına gelme sırasında gerçekleştirilen dâr ritüelinden ikisinin adı “Fazlı Dârı” ve “Nesîmî Dârı”dır. Fazlı’dan kasıt Fazllah Esterâbâdî’dir (Aktaş ve Dede, 2013: 389). Ayinicep gibi Alevi-Bektaşî inancının temel ibadeti olan bu ibadet esnasında iki dâr ritüeline bu iki ismin verilmesi kültürel etkileşimi göstermek açısından dikkate değerdir. Yine bazı Hurufî semboller, cemevlerinde ve Bektaşî dergâhlarında duvarları süslemiş (Ekler: Fotoğraf-1), Hurufîlerin 28 ve 32 harf vurgusu birçok yerde benimsenerek çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Birçok Hurufî kavram, Alevi-Bektaşî edebî eserlerinde kendine yer bulmuş hatta bunlardan bazıları ayinicep gibi ibadetlerin bir parçası olmuştur.¹⁶² Dolayısıyla iki inanç ögesi arasında kültürel bir etkileşim bulunduğu rahatlıkla savunulabilir. Sonuç olarak bu iki inanç ögesi arasındaki etkileşimin kültürel bir olgu olarak temayüz ettiği ortadadır, denebilir.

Son olarak Hurufîliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle etkileşimi “doktriner” bir olgudur ki bu husus, çalışmanın da asıl inceleme alanını teşkil etmektedir. Ayrıca etkinin niteliği bağlamında soruların yöneltileceği esas alan da burasıdır. Bu nedenle bu başlık altında doktriner etkileşimin olduğunu belirtmekle yetinilmiştir.

3.2.2. Etkileşimin Niteliğine İlişkin Parametreler

Hurufîliğin Alevi-Bektaşî kültürüne olan etkisinin tanımlanmasına ilişkin parametreler ortaya konduktan sonra bu kez, “Hurufîlik, Alevi-Bektaşî kültürünü ne ölçüde ve hangi açılardan etkilemiştir?” sorusu çerçevesinde, Hurufîliğin Alevi-Bektaşî kültürüne etkisinin niteliğine ilişkin parametreler ortaya konmaya çalışılacaktır.

İlk olarak Hurufîlikle Alevi-Bektaşî kültürü arasındaki etkileşim, doktriner olarak “Tanrı-evren-insan anlayışı” çerçevesindedir.¹⁶³ Bu etkileşimin iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Hurufîlik düşüncesince yeniden yorumlanan “vahdet-i vücûd” düşüncesi, diğeri ise insanın Tanrı ve evren açısından konumunun Hurufî bakış açısından yorumudur. Yani Hurufîlik, doktriner anlamda Alevi-Bektaşî

¹⁶² Örneğin çalışmada, bazı erkânâmelerdeki ayinler sırasında Hurufî neşvesine sahip sözlerin söylendiğine ilişkin “Erkânâme” başlığı altında örnekler verilmiştir.

¹⁶³ Kısmen ise Hurufîliğin tevil yönü ile bazı bâtinî yorumları da bu etkinin içinde değerlendirilebilse de bunlar çok sınırlı ve müphem etkilerdir.

kültürüne özellikle bu iki alanda etkide bulunmuştur, denebilir. Tam burada özellikle vurgulanması gereken kritik bir nokta olduğunu belirtmekte fayda vardır. Şöyle ki söz konusu etkileşimin mahiyeti, Alevi-Bektaşî inanç sistemine tamamen yabancı olan unsurlar değildir. Bir diğer deyişle Alevi-Bektaşî inanç sistemi, Hurufilikle temasından önce de vahdet-i vücûd düşüncesini belli bir düzeyde bünyesinde barındırmakta¹⁶⁴ ve insan-Tanrı ilişkisini Hurufiliğe benzer şekilde görmektedir. Hurufiliğin bu iki inanç aksına asıl katkısı, bunların özgün yorumunun Alevi-Bektaşî inanç sistemine aktarılması ve yeniden yorumlanması şeklindedir.¹⁶⁵ Konu bağlamında düşünülürse Hurufilik, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan algısını, Tanrısal mazharın tecelligâhı olarak kabul edilen insan yüzünü harflerle kurguladığı ve böylelikle insanın Tanrı ve evren karşısındaki konumunu ortaya koyduğu düşüncesi muvacehesinde etkilemiştir. Yoksa Hurufilik, Alevi-Bektaşî inanç sistemini yepyeni bir Tanrı-evren-insan algısıyla tanıştırmamıştır. İnsanın Tanrı ile aynı özden olduğuna ilişkin Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yaklaşımı, bu inanç sisteminde Hurufiliğin etkisinden önce de vardır. Her iki inanç sisteminde de ortak olan irfânî, tasavvufî ve mistik öz, bu etkileşimi mümkün kılan temel etmenlerin başında gelmektedir.

Söz konusu etkileşimin her iki boyutunun da Alevi-Bektaşî kültüründe bir şekilde mündemiç olması, herhangi bir metnin veya manzum parçanın incelenmesinde bazı zorluklar doğurmaktadır. Bu nedenle bir metinde veya şiirde geçen ve vahdet-i vücûd düşüncesini izhar eden veya insanın ilahi mazhar olduğuna ilişkin bir ifadenin Hurufî etkiyle mi yoksa Alevi-Bektaşî inanç sisteminde zaten var olan ve başka kaynaklardan beslenen bir etkiyle mi yazıldığını tespit etmek için bazı hususiyetleri kullanmak gerekmektedir. Bu nedenle çalışmada, ilk defa veya daha ziyade Hurufilerce kullanılan bazı kavramlar araştırmanın odağına konmuştur. Böylelikle Alevi-Bektaşî literatürü üzerindeki Hurufî etkinin net, somut ve mümkün olduğunca doğru belirlenmesi ve karşılaşılan zorlukların aşılması amaçlanmıştır.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Özellikle Kaygusuz Abdal, vahdet-i vücûd düşüncesini eserlerinde ele alan ilk Alevi-Bektaşî şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. Onun *Vücûdnâme* ve *Dil-Güşâ* adlı eserleri, vahdet-i vücûd felsefesini yoğun şekilde işlemektedir (Çift, 2009: 261). Yunus Emre de bu bağlamda zikredilebilir.

¹⁶⁵ Ayrıca Hurufilik etkileşiminden sonra vahdet-i vücûd düşüncesinin Alevi-Bektaşî inanç sisteminde daha yoğun bir şekilde görüldüğü de savunulabilir.

¹⁶⁶ Bu kavramlar, XV. ve XVI. yüzyılda daha ziyade doğrudan Hurufî şahıslardan veya metinlerden iktibas edilmişken ilerleyen yüzyıllarda bu kavramları kullanan başka Alevi-Bektaşî ozanlarından alınmış olabilir. Yani örneğin XIX. yüzyılda yaşamış bir şair, Nesimî'ye veya Fırışteoğlu'na ait hiçbir eseri okumaksızın veya dinlemeksizin bir önceki yüzyılda yaşamış olan bir Alevi-Bektaşî ozanından

İkinci olarak Hurufilikle Alevi-Bektaşî kültürü arasındaki etkileşim “sınırlı”dır. Hurufilik, bünyesinde barındırdığı irfânî, tasavvufî ve mistik unsurlar bakımından Alevi-Bektaşî inanç sistemine nüfuz etmişse de Hurufiliğin sadece bundan ibaret olmadığı yukarıda izah edilmişti. Özellikle ilk dönem Hurufiler, fikhî konularda şeriatın zahirî emirlerine uymaları bakımından dikkat çekmektedir.¹⁶⁷ Fazlullah Esterâbâdî başta olmak üzere ilk dönem Hurufiler; namazı, orucu ve diğer ibadetleri önemsemekte ve yerine getirmekteydiler. Ancak bu tür pratiklerin Hurufilerin anladığı ve tatbik edildiği şekliyle Alevi-Bektaşî inanç sistemine nüfuz etmediği de ortadadır. Dolayısıyla Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki etkileşimin sınırlı olduğu savunulabilir. Hurufiliğin bu sınırlı etkisinin iki boyutu vardır. Birinci boyutu, Hurufiliğin düşünce yapısının tüm veçhelerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemine nüfuz etmesinin Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yapısından dolayı sınırlı kalmasıdır. Bu bağlamda, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin senkretik yönü, yeni fikirleri kolaylıkla bünyesine alıp kaynaştırmayı sağladığı gibi uygun görmediği inanç öğelerini süzen bir mekanizma olarak da işlev görmüştür. Böylelikle Alevi-Bektaşî inanç sisteminin özüne aykırı veya yabancı olan unsurların bu inanç sisteminde barınması mümkün olmamıştır. Yani Alevi-Bektaşî inanç sisteminin senkretik yönü, edilgen bir mekanizma gibi değil, bilakis oldukça etken bir mekanizma şeklinde çalışmaktadır. Bu mekanizma, Alevi-Bektaşî kültürünün insanı merkeze alan ve Tanrı’yı sevgi ekseninde odağına yerleştiren yönlerinin aşınmasına müsaade etmemiştir. Bu etkinin sınırlı kalmasının ikinci boyutu ise Hurufiliğin Anadolu ve Balkanlar sahasına taşınmasıyla gerek temsilcileri tarafından gerek başta Alevi-Bektaşî inanç sistemi olmak üzere diğer fikir ve inançlardan etkilenecek dönüşmesi suretiyle etkinin sınırlanmış şekliyle nüfuz etmesidir. Bu dönüşüm, ilk etapta literatür düzeyinde olmasa da şahıslar düzeyinde kendini göstermiştir. Bazı Hurufiler, Hurufiliğin fikhî ve muamelat konularının artık geçersiz olduğunu

dinlediği veya okuduğu ve artık Alevi-Bektaşî inanç dünyasına ait görülen bu kavramları şiirinde yeniden dile getirmiş olabilir. Ancak bunun izini sürmek ayrı bir araştırma konusudur. Bu çalışmada kavramın nereden iktibas edildiğine bakmadan, Alevi-Bektaşî çevrelerce kullanılıp kullanılmaması dikkate alınmıştır.

¹⁶⁷ Hurufilerin bazı ibadet anlayışlarının birebir Sünnî pratiklerle veya şeriatla uyumlu olduğunu söylemek de zordur. Örneğin Hurufiler’in hac anlayışı, Sünnî kabullerin çok ötesindedir. Hurufiler için hac mekânı Mekke’deki Kâbe değil Fazlullah Esterâbâdî’nin medfun olduğu Alıncak Kalesi’dir. İstivânâme’den öğrenildiğine göre Hurufiler, ihrama burada girmiş, bu kaleyi yedi kere tavaf etmiş, şeytan taşlamada ise Mâran Şah dedikleri Miran Şah’ı temsil ettiğini düşündükleri Senceriyye Kalesi’ne taş atmıştır (Gölpınarlı, 1973: 26). Dolayısıyla bu pratiklerin Sünniliğin kabul ettiği çizginin içinde olduğunu söylemek oldukça zordur.

savunmuş ve Hurufiliğe yeni bir yorum kazandırmıştır. Bu anlayış değişikliğinde, bahsi geçen Hurufilerin Alevi-Bektaşî çevrelerle temas kurmasının belli ölçüde etkili olması güçlü bir ihtimaldir.

Son olarak Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki etkileşim “görelî”dir. Bu etkileşim her yerde aynı ölçüde olmamıştır (Usluer, 2009: 181). Bu göreliliğin zaman, mekân ve meşrep farklılığı bulunmaktadır. Zaman bakımından ele alınırsa XV. yüzyıldaki etki ile XVI. yüzyıl veya XIX. yüzyıldaki etki aynı yoğunlukta değildir. Mekân bakımından ele alınırsa Balkanlardaki etki, Anadolu’ya göre daha fazladır.¹⁶⁸ Meşrep bakımından ele alınırsa Bektaşî tarikatına olan etki, Kızılbaş çevrelere nazaran daha fazladır. Bu iki inanç sistemi arasındaki etkileşimin görelî oluşu hesaba katılmadan ilişkinin ve etkileşimin mahiyetinin tam olarak kavranması zordur. Dolayısıyla bir metni veya manzum parçayı incelerken veya etkileşimi coğrafya ekseninde ele alırken bu parametreyi akılda tutmak gerekmektedir.

3.3. Alevi-Bektaşî Yazınında Vech (İnsan Yüzü) Kavramı

Bu başlık altında, Alevi-Bektaşî mensur ve manzum eserlerde yer alan vech kavramı ile insan yüzüne işaret eden diğer yan kavramlar üzerinden Hurufiliğin Alevi-Bektaşî kültürüne olan etkisi somut bir şekilde ele alınacaktır. Bu kavramlar, başta vech kavramı olmak üzere vech kavramıyla aynı anlama gelen yüz, sanem, tal’at, didâr,¹⁶⁹ suret¹⁷⁰ ile insan yüzüne işaret eden saç, kaş, kirpik gibi uzuvlar ile istivâ (hatt-ı istivâ),¹⁷¹ hutut, semme vechullah,¹⁷² mazhar¹⁷³ ve seb’u’l-mesânî¹⁷⁴ gibi kavramlardır.

¹⁶⁸ Usluer, Hurufiliğe ait nüshaların ketebe kayıtlarından yola çıkarak Hurufiliğin Arnavutluk başta olmak üzere Balkanlarda daha çok yayılım gösterdiğini belirtmektedir. Bk. <https://fatihusluer.com/hurufilik-tarihi/>

¹⁶⁹ didâr: yüz, çehre (TDK). Bu kelime, “vech” ile aynı anlamı taşısa da bazen sevgili anlamında da kullanılmaktadır. Alevi-Bektaşî edebiyatında yüz, çehre anlamındaki kullanımların çok az bir kısmı, Hurufilik çerçevesinde yüz, vech gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu nedenle bu kavramın geçtiği yerde metnin tamamına bakarak kelimenin Hurufî neşvesi çerçevesinde kullanılıp kullanılmadığını tespit etmeye çalışmak gerekmektedir. Buna göre didâr kelimesi kullanılan yerlerde bazen sevgilinin bazen ise Hurufî etkiden bağımsız olarak Hz. Ali, Hz. Muhammed veya Allah’ın kastedildiği görülmekte; çok az yerde ise Hurufî neşvesi olduğu anlaşılmaktadır. Kelime, istivâ veya vech gibi Hurufilerce sık kullanılan bir kavram olmamakla beraber XIII. yüzyıl tekke şiiirinden beri kullanılmasından dolayı daha çok Alevi-Bektaşî edebiyatında kullanımı yaygın olan bir kelimedir.

¹⁷⁰ Suret: görünüş, biçim; yüz, çehre (TDK). Suret kelimesi hem Hurufî hem de Alevi-Bektaşî edebiyatında rastlanan bir kelimedir. Bu kelimenin Hurufî etkiyle yazılıp yazılmadığını anlamak için yine, metnin geri kalanına bakarak bir sonuç çıkarmaya çalışılmıştır.

¹⁷¹ İstivâ: İnsan yüzünün tam ortasından geçen ve yüzü simetrik olarak böldüğü varsayılan çizgi. Hurufiler için bu kavramın önemi büyüktür zira istivâ hattı, 32 kelime-i ilahinin insan yüzünde zuhur etmesini sağlayan bir çizgi olarak kabul edilmektedir (Usluer, 2009: 287). İstivâ hattı canlı, cansız her

3.3.1. Alevi-Bektaşî Mensur Eserlerde “Vech (İnsan Yüzü)” Kavramı

Alevi-Bektaşî literatürüne ait mensur eserlerde yer alan Hurufî etki; güçlü etkiye sahip, sınırlı etkiye sahip ve etkinin olmadığı eserler şeklinde üç başlık altında alınmaktadır. Burada güçlü etkiden kasıt, metinlerde açık bir şekilde insan yüzüyle ilgili kavramların Hurufî etkiyle yer alıp almadığıdır. Yani eserde eğer Hurufî remizleri barındıran bir anlatım varsa bunun yoğunluğuna bakmadan, eserde güçlü bir Hurufî etki olduğu savunulmaktadır. Sınırlı etkinin görüldüğü eserlerden kasıt ise bu eserlerde insan yüzüne taalluk eden kavramlar görülmekle birlikte bu kavramların Hurufî etkiyle değil de söz gelimi vahdet-i vücûd düşüncesi veya Alevi-Bektaşî kültürünün insana bakışı çerçevesinde yazılmış olması ihtimali çerçevesinde, Hurufîlikle ilgisinin net olarak tespit edilememesidir. Örneğin eserde vech kavramı ve ilişkili kavramlar geçse de bunların Hurufî etkiyle söylendiğini eserin geneline bakarak anlamak imkânına sahip olunamayan durumlarda, o eser sınırlı etkiye sahip olarak tavsif edilmiştir. Son olarak etkinin görülmediği bazı eserlere de yer verilmiştir. Böylelikle Hurufîliğin bütün bir Alevi-Bektaşî yazımına sirayet etmediğine ilişkin yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde örnekler sunmaya çalışılmıştır. Etkinin görülmediği eserlerin ele alınması, aynı zamanda Hurufîlikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki etkileşimin sınırlı ve göreceli niteliğine yönelik somut dayanakları göstermesi bakımından da önemlidir.

şeyde görülebilse de bunlar arasında Hurufîler için önemli olan, insan yüzündeki istivâ hattıdır. Bu nedenle kavramın insan yüzüne işaret eden kullanımı Hurufîlik kaynaklıdır, demek yanlış olmayacaktır.

¹⁷² Semme vechullah: Bakara Sûresi'nin 115. ayetinde “*fesemme vechullah* (فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ)” şeklinde geçen ve Allah'ın yüzü anlamına gelen ifade. Bu ifade, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin vahdet-i vücûd felsefesiyle yoğrulmuş Tanrı-evren-insan tasavvurunun dışavurumu olarak Alevi-Bektaşî edebiyatında sıklıkla kullanılmaktadır. Bu kullanım daha ziyade Allah'ın yüzünü ifade etmeye yönelik olsa da insan yüzüne de işaret eden kullanımları görülmektedir. İnsan yüzüne işaret eden kullanımlar, çoğunlukla Hurufî neşvesini barındırmaktadır.

¹⁷³ Mazhar: Tanrı'nın çeşitli mertebeler ve suretlerde zuhur etmesini ifade eden bir tasavvuf terimidir. Tecelli kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır (Ceyhan, 2011: 243). Bu kelime, İslami literatürde, başta tasavvufî çevreler olmak üzere kullanımı en sık görülen kelimelerden biridir. Alevi-Bektaşî literatürü ile Hurufîlikte de sıkça kullanılmaktadır.

¹⁷⁴ es-seb'u'l-mesânî: Arapça, yedi sayısı anlamındaki “*seb'a*” kelimesiyle katlamak, bükmek; iki katını almak anlamındaki “*seny*” kökünün çoğulundan meydana gelen bu terkip, genelde Kur'an ve Fâtîha Sûresi'ni ifade etmek için kullanılmıştır (Birişik, 2009: 261). Hurufîler, bu kelimeyi insan yüzünde olduğu varsayılan 14 hatta işaret etmesi nedeniyle ve bazen de 14 mukataat harfî anlamında kullanmıştır (Usluer, 2009: 381). Hurufîlerce bu terkip en sık kullanılan terkiplerden biri olmasıyla dikkat çekmektedir. Alevi-Bektaşî edebiyatında yer alan bu kullanım, çoğu zaman Hurufî etkisi nedeniyle. Bu nedenle kavram, insan yüzüne işaret eden yan kavramlar çerçevesinde en dikkat çekici kavramlardan biridir.

3.3.1.1. Güçlü Etkinin Bulunduğu Mensur Eserler

Fakrnâme

Virânî'ye ait olan ve bazı yerlerinde manzum kısımların da yer aldığı bu eser, Hurufî etkinin en çok görüldüğü eserlerden biri olmasıyla öne çıkmaktadır. Hz. Ali, ehl-i beyt ve on iki imamın oldukça övüldüğü eserde, Alevi-Bektaşî felsefesini taliplere anlatma amacı güdülmekte, ayrıca Hz. Âdem ile Fatihâ sûresine ilişkin anlatımlara geniş yer verilmektedir.¹⁷⁵ Eserin bir diğer yönü, Hurufîlik öğretilerini Alevi-Bektaşî inanç sistemine eklemesindeki başarısıdır. Örneğin Virânî, eserinde Âdem'in yüzünün hidayet yüzü olduğunu belirtmekte ve okuyucusuna, bunu kavrayanların Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi incitmeyeceğini söylemektedir (2015: 34). Yine eserde, kâinatın secde ettiği yer olarak tanımlandığı Âdem'in yüzünde, Hz. Âli'nin ve ehl-i beytinin sayısı kadar yani 28 adet hat bulunduğu (2015: 45) ifade edilerek Hurufî neşvesinin oldukça başarılı bir şekilde Alevi-Bektaşî inanç sistemine yansıtıldığı görülebilmektedir. Buna ilişkin örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bunların yanında eserin bir diğer yönü, Hurufîlikle Alevi-Bektaşîliğin inanç sistemini ve vahdet-i vücûd düşüncesini başarılı bir şekilde kaynaştırmasıdır. Örneğin Virânî, eserde yer alan bir şiirinde;

*“Âdem isen düşme esfel surete
Elde iken virme emân fursata*

*Gel berü iste cemâl- hazreti
kesreti ref' eyle iste vahdeti”* (s. 34).

diyerek bu hususu ustalıkla dile getirmektedir.

Eserin çoğu yerinde, Hurufîliğin temel önermelerini görmek mümkündür. İbadetlerin neredeyse tamamı, Hurufî teville birlikte işlenmektedir. Konumuz bağlamında insan yüzünün de Hurufî anlayışla ele alındığı görülmektedir. Örneğin Virânî'ye göre Âdem, yüzünde Allah'ın veçhinin tecelli ettiği kişi, bütün varlığın aslı, mahiyeti ve hakikatidir (2015: 30). Âdem'in bu şekilde telakki edilmesi, tipik bir Hurufî yaklaşımdır. Başka bir yerde Virânî, Fatihâ sûresindeki harflerin toplamı olan 21 sayısını, Havva'nın yüzünde izhar olan 21 hat sayısına; yedi ayeti ise Havva'nın

¹⁷⁵ Hurufî anlatımla Alevi-Bektaşî Kültüründe yer alan on iki imam vurgusunu birleştirdiği anlatımlardan biri için bk. (2015: 37-38).

yüzündeki iki kaş, dört kirpik ve bir saçtan oluşan yedi hatta eşitlemektedir (2015: 24) ki bu tür bir tevil, tam anlamıyla Hurufî bir tevildir. Virânî, gece ve gündüzün durmaksızın insan yüzünü zikrettiğini söylemektedir ki ona göre insan yüzü “*ahsen-i takvîm*”le¹⁷⁶ eş değerdir. Virânî, eserde insan yüzüyle ilişkili diğer kavramları da ele almaktadır. Bunlardan biri de hatt-ı istivâ kavramıdır. Fatihâ’yı insan yüzündeki yedi hatla eş değer gören Virânî, yüzün ortasından geçen istivâ hattıyla beraber bunun 8 olacağını; 8’in dört unsurla çarpılmasıyla da 32 hattın ortaya çıkacağını ve bunun ise Âdem’in yüzündeki otuz iki hatta ve Kurân’ın aslı olan 32 harf sayısına delalet ettiğini söylemektedir (2015: 59).

Eserde yer alan Hurufî etkiye ilişkin örnekleri çoğaltmak mümkünse de yukarıdaki örneklerle iktifa edilmektedir zira bu örnekler, etkinin mahiyetini göstermek için yeterlidir. Görüldüğü gibi Fakr-nâme, güçlü bir Hurufî etkiye sahiptir. Etkinin güçlü olmasının yanında, eserde yoğun bir Hurufî etki de bulunmaktadır ki bu açıdan da eser, Hurufîlikle Alevî-Bektaşî kültürü arasındaki etkileşim bağlamında önemli bir yere sahiptir.

Ekânâme-1

Ersoy Topuzkanamış tarafından Latinize edilen ve makale olarak yayımlanan 1875 tarihli bu *Erkânâme*¹⁷⁷ metni (2010: 422), doğrudan Hurufî öğeler içermesi bakımından dikkat çekmektedir. Özellikle *Erkânâme*’nin başında “*Tercümân-ı Post*” başlığı altında yer alan bir ifade Hurufî remizler taşımaktadır: “*Sırr-ı cemâl-i dost bi vech-i Âdem hutût-ı heft mihrâb-ı elest çâr gûşe-i post ‘ayn-ı cem erenleri Allâh dost.*” (2010: 425). Başka bir yerde de Bakara sûresinin 115. ayetinde geçen “*semme vechullah*” ifadesine yer verilmektedir. (s. 427).¹⁷⁸ Söz konusu ayet her ne kadar bazı tasavvufî ekollerde de kullanılsa da bu metnin geneline bakıldığında, ifadenin Hurufî etki çerçevesinde kullanıldığı izlenimi daha güçlüdür. *Erkânâme*’de yer alan bir beyitte ise vech kavramının Hurufî neşve ile kullanıldığı görülmektedir:

“Ma’rifet ehline bizden ma’rifet üzre selâm

¹⁷⁶ Tin sûresinde geçen bu terkip, Allah’ın insana has kıldığı en güzel ve en mükemmel biçim olarak tanımlanabilir (Uludağ, 1989). İlgili ayetin meali ise şöyledir: “*Andolsun ki biz insanı en güzel şekilde yarattık*” (Kur’an: 95/4).

¹⁷⁷ Bu *Erkânâme* metni, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Kütüphanesi’ndeki bir cönkte yer almaktadır.

¹⁷⁸ “... *Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (vechullah) işte oradadır...*” (Kur’an, 2/115).

Nûr-ı vech-i muktedâyı bildiler kim Hak-nümâ” (s. 435).

Sonuç olarak eserin genelinde, daha ziyade Alevi-Bektaşî ibadetlerinde uyulması gereken tertip ve erkânlar anlatılsa da eserin vech kavramı çerçevesinde Hurufî etkiye sahip öğeler barındırdığı savunulabilir.

Uyûnu’l-Hidâye

XVIII. yüzyılda yaşamış bir Bektaşî Şeyhi olan Girîdî Resmî Ali Baba’ya ait olan eser, tasavvuf ve vahdet-i vücûd felsefesine ait öğretileri içermektedir. Nüshalarının çok olması, eserin Alevi-Bektaşî çevrelerce oldukça sevildiğini göstermektedir (Arslan, 2021: 21). Eseri inceleyip günümüz Türkçesine çeviren Arslan, eserde yer alan Hurufî etkiyi ayrı bir başlık altında incelemiştir. Arslan’ın tespitlerine göre Resmî Baba, Hurufîlikten etkilenmiştir. Arslan, tezinde buna dair örnekleri de sıralamaktadır (2021: 47) ki tespitleri yerindedir.

Eser incelendiğinde, bu etkinin açık olduğu tespit edilebilmektedir. Resmî Baba, eserinin birçok yerinde vech-i Âdem’i Hurufî neşvesiyle izah etmekte, 28 ve 32 kelime-i ilahiye gönderme yapmakta,¹⁷⁹ istivâ kavramını açıklamakta (2021: 69, 96) ve yüzdeki ümmî ve ebî hatlardan bahsetmektedir (2021: 68). Dolayısıyla eserde, vech kavramı ile bu kavram çerçevesindeki diğer kavramların birçok yerde geçtiği görülmektedir. Örneğin Resmî Baba bir yerde, Âdem çerçevesinde insan yüzünü şöyle açıklamaktadır:

“fahri., âlem efendimiz dahi kurânı rahmândan ta’lîm eyledi ya’ni vech-i âdemden yazdı zîrâ gördüğü âdemden vechinde yigirmi sekiz hurûf müfred mektûb olmuş bir kelâmullâh-i mektûmdır ve bir sıfât-ı rahmandır ammâ sâmitdir ve zâtını mülâhaza idüb gördüğü kelâm-ı nâtıktır ol dem vech-i âdemden cem’ idüb başka başka harf iken kelime ve kelâm olub andan âyet oldu ve ma’nâ cem’ oldu.” (Arslan, 2021: 69).

Görüldüğü gibi Âdem’i ve insan yüzünü ele alan bu izah, tam bir Hurufî etkiye sahiptir. Alıntılanan yerde geçen “sıfât-ı rahman”, “yigirmi sekiz müfred” ve “vech-i âdem” gibi ifadeler, bunun açık bir göstergesidir. Girîdî Resmî Ali Baba yine bir başka yerde istivâyı da Hurufî neşvesi içinde izah etmektedir (2021: 96). Eserin çoğu

¹⁷⁹ Eserde, tam 17 yerde bundan bahsedilmektedir. Mesela bk. (Arslan, 2021: 48, 62, 64...)

yerinde buna ilişkin örnekler vardır. Sonuç olarak eserde bu tür ifadelerin açık bir şekilde geçmesi güçlü bir Hurufi etkinin olduğunu göstermektedir, denebilir.

Bektaşî Risâleleri

Bu başlık altında incelenecek olan metin, Kahraman Özkök tarafından yayına hazırlanmıştır. Eserin yazarı olan Hasan Cemâlî Baba, Tekirdağlıdır. Tasavvufa hâkim olduğu anlaşılan şair, bir dönem belediye başkanlığı da yapmıştır.

Dört bölümden oluşan eserde yoğun bir vahdet-i vücûd etkisi görülmektedir. İnsan vücudunu tanrısal mazharın tecellisi olarak gören Hasan Cemâlî Baba (2014: 11), insan vücudunun göbeğinden yukarısını anlattığı kısımda, on iki burçtan bahsetmektedir. Ancak bunun Hurufî etkiye ait izler barındırdığını söylemek zordur (Cemâlî, 2014: 11). İnsandan bahsettiği yerlerde, vahdet-i vücûd felsefesinin her şeyin Allah'ın mazharı olduğuna ilişkin öğretisi güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır (2014: 15). Cemâlî Baba'ya göre

“...Hakk'tan ayrı olmak veya Hakk'a varmak, söz konusu olamaz. Çünkü kişinin kendisini Hakk'tan ayrı görmesi, nefsinin kendisine bir oyunudur. Hakk'ın lâtif yüzü, nurdur. İnsan ruhlar âleminde bu nurun içindeydi. Bu âlemde nefse uyup, ruhunun sultanlığını yitirmiş ve kul olmuştur. İşte bu kulluk, firkatî meydana getirir.” (2014: 15)

Görüldüğü gibi alıntılanan kısımda bariz bir vahdeti-i vücûd etkisi bulunmaktadır. Eserde buna benzer birçok örneği görmek mümkündür. Buna mukabil eserin iki yerinde Hurufî etkiye dair ibare görülmektedir. Bunlardan biri manzum bir beyitte yer almaktadır:

*“Yedi âyet bist u heşt Ümmü'l-kitab esrârını
Vechin üzre okunan Kur'ân'ı sen senden ara”* (Cemâlî, 2014: 10).

Diğeri ise şöyledir: *“Zira insan öyle güzel bir suret ve kudrettir ki, 32 hattan oluşan bir muamma sırrı, hikmetin ta kendisi ve Cenâb-ı Hakk'ın vahdet-hânesidir.”* (s. 9). Bu iki yerde 32 hatta açık bir vurgu yapılmakta ve hatlar insan yüzüyle ilişkilendirilmektedir. Her ne kadar eserin geri kalanında Hurufî etkiye dair başka ifadeler görülme ve Hurufî remizlerin yoğunluğu az olsa da bu iki örnek, değerlendirmemize göre doğrudan Hurufî etki barındırmaktadır. İnsan yüzündeki

28/32 hat vurgusu ve bunun insanın ilahi mazharın tecellisinin bir göstergesi sayılması, Hurufî öğretisinin özel olarak vurguladığı düsturlardır. Bu nedenle Hasan Cemâlî Baba'nın bu eseri, Hurufî etkinin olduğu bir eser olarak değerlendirilebilir.

3.3.1.2. Etkinin Sınırlı Olarak Görüldüğü Eserler

Otman Baba Velâyetnâmesi

Otman Baba'nın Hurufilikten etkilenen bir Kalenderî şeyhi olduğuna ilişkin genel bir kabul vardır. Gerçekten de Küçük Abdal tarafından yazılan *Velâyetnâme*'sine bakıldığında, onun her yönüyle bir Kalenderî olarak tasvir edildiği görülmektedir

Velâyetnâme'de, Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığına ilişkin hadise göndermede bulunularak bu inancın sahiplenildiği görülmektedir (2007: 77-78). Bir başka yerde, Allah'ın Âdem'i kendi marifetini zuhur ettirmek için getirdiği ve bunu da Âdem'in sureti demek olduğu anlatılmaktadır (2007: 234). Yine Âdem suretinde Allah'ı müşahede etmekten (2007: 253) bahsedilmektedir. Suret kavramı dışında, bir yerde de Fatihâ'nın seb'u'l-mesânî olduğu belirtilmektedir (2007: 100) ki ancak bu kullanımın Hurufî etkiyle gerçekleştiğine ilişkin bir yargıya ulaşmak için yetersizdir çünkü Fatihâ sûresine seb'u'l-mesânî denmesi, sadece Hurufilerce kullanılan bir deyim değildir (Bırışık, 2009: 62). Bu deyimın Hurufî anlayışına göre kullanıldığını söylemek için kullanıldığı metnin tamamına bakmak lazımdır ki metinde buna ilişkin işaret yoktur. Yine eserde hatt, hatt-ı istivâ, kelime-i ilahi, vech gibi Hurufilerce çok sık kullanılan kelimelerin geçmediği görülmektedir. Didâr kelimesi ise pek çok yerde kullanılmış olsa da bu kullanımların Hurufî neşvesine sahip kullanımlar olduğunu söylemek zordur. Örneğin *Velâyetnâme*'de geçen bir beyitte;

*“Hızr ile İsâ anun esrârıdır
Her ne kim görsen Hak'un didârıdır”* (s. 57).

şeklinde bir kullanım olsa da şiirde geçen ifadenin pekâlâ vahdet-i vücûd felsefesini de yansıttığı söylenebilir. Dolayısıyla görünen her kim varsa onların Hakk'ın yüzü olduğuna ilişkin ifadenin Hurufî etkiye sahip olduğunu söylemek için yeterli bir kanıt yoktur. Ancak bu durum, mezkûr ifadelerin hiçbir surette Hurufî etkiyi taşımadığı anlamına da gelmemektedir. Burada vurgulanmak istenen, Hurufilikle benzer bir bakışa sahip olduğu anlaşılan bu tür ifadelerin tek kaynağının Hurufilik

olmamasından hareketle söz konusu ifadelerin Hurufilik etkisine sahip olduğunu kesin olarak söylenememesidir. Dolayısıyla eserin sınırlı Hurufi etkiye sahip bir eser olarak değerlendirilmesi daha makuldür.

Ekânnâme-2

Ayinicemde uyulacak edep erkân ile okunacak duaları konu edinen bu erkânnâme¹⁸⁰ metninde, Hurufiliğe işaret edecek iki nokta vardır. Birincisi, birçok yerde “âdem”, “hutut” ve “hutut-ı heft (yedi hat)” ibarelerinin geçmesi; ikincisi, “cemal-i dost” ifadesidir. Âdem’deki yedi hat, genel olarak Hurufilerin kullandığı bir terkiptir. Metnin dört, beş yerinde bu ifadenin kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin eserin bir yerinde bu kullanım, “*Bism-i Şâh Allah Allah seyr-i cemal-i dost yücem âdem hututu mihrab eles çar kûşe-i post ayn-i cem erenlerine Allah dost.*” (Gümüšoğlu ve Yıldırım, 2006: 77 ve 86) şeklinde geçmektedir. Bu kullanım bazı yerlerde tekrarlanmaktadır. Burada hem cemâl-i dost hem Âdem hututu ifadesi geçmektedir. Yine eserin birçok yerinde, “*hutut-ı heft-i mihrab*” ve “*hutut-ı heft*” gibi ifadeler sıkça geçmektedir (2006: 88 ve 89, 91). Bu kullanımların Hurufî neşvesine sahip olduğu söylenebilir. Yine bir şiirde;

*“Bism-i Şah Allah Allah
seyr-i cemal-i dost
Yüce âdem hutut-u heft-i mihrab elest çâr kûş-i post
ayn-i cem erenlerine Allah dost”* (2006: 82).

denerek hem “*cemâl-i dost*” hem “*hutut-u heft-i mihrab*” ifadesine yer verilmiştir. Bu kullanımların Hurufî neşvesi taşıdığı söylenebile eserde, Hurufiliğe ait başkaca bir kullanım olduğu tespit edilememiştir. 1895 tarihli bu erkânnâme metni, daha çok Hz. Ali, on iki imam, Hz. Muhammed ve ehl-i beyte gönderme yapmakta ve ibadetlerde uyulması gereken kuralları, bazı ritüellerin yapılış şekliyle ritüeller esnasında okunan duaları konu almaktadır. Eserin genel havası bu şekildedir. Yukarıda alıntılanan ifadeler, duaların içinde küçük bir cüz olarak kalmaktadır. Sonuç olarak bu erkânnâme metnindeki Hurufî etkinin sınırlı olduğu değerlendirilmektedir.

¹⁸⁰ Bu erkânnâme metni, 1895 tarihinde Derviş Muhammed bin Şeyh Hüseyin Efendi tarafından istinsah edilmiştir ve TDK Kütüphanesi’nde A-327 kayıt numarası altında muhafaza edilmektedir (Gümüšoğlu ve Yıldırım, 2006: 9).

Dil-Güşâ

Kaygusuz Abdal'a izafe edilen bu eser, içerik ve anlatım bakımından güçlü bir vahdet-i vücûd felsefesine sahiptir. Bütününe bakıldığında eserin yoğun bir tasavvuf öğretisi vazeden didaktik bir metin olduğu görülmektedir. Metin hem mensur hem manzum tarzda yazılmıştır. Eserde Hurufilikle ilgili olabilecek bazı kısımlar bulunmaktadır.

“Velî bu âdem sureti kâinâtun defteridir. Şöyle ki cümle âlemde ne olursa Âdem sıfatında ma'lûm görünür. Meselâ Hakk gencdür, âdem sureti hazînedür. Bu hazînenün tevârîhi âdemün veçhinde yazılıdır. Her kim bu hattı okudu, bu hazinedeki gencden haberdar oldu, bildi kim Âdem mecmu'adır, her ne kim evvel âhir vücuda geldi defteri âdemdür.” (Kaygusuz Abdal, 2009: 91).

Alıntılanan kısımda, Âdem'in veçhinin Hakk'ın mazharı olduğu ve bu vechteki hatları okuyan kişinin bu hakikatten haberdar olacağı belirtilmektedir. Salt Âdem'e vurgu yapmayıp Âdem'in yüzündeki hatları da belirtmesi, Hurufî etkinin olabileceğine ilişkin bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Eserde yer alan manzum kısımlardan vech kavramı ile alakalı örnekler vermek mümkündür:

*“Yüzine perde idinmiş âdemi
Ol imiş âdemün nefis ü demi”* (s. 93).

*“Bu sözi ko gel berü ey cân bilen
Kendüzünü suret-i insân bilen”* (s. 131).

Eser, vech kavramı çerçevesinde bazı Hurufî etkilere sahip görünmektedir. Ancak Karahüseyin'e benzer şekilde eserde Hurufiliğe delalet eden 28 ve 32 harf gibi daha net Hurufî işaretler taşıyan ibarelere rastlanmadığı tespit edilse de Karahüseyin'den farklı olarak (2017: 121) Âdem'in yüzündeki hatlara vurgu yapılmasından yola çıkarak eserin en azından Hurufilikle sınırlı bir etkileşime sahip olduğu değerlendirilmektedir. Her ne kadar eserin tamamında yoğun bir vahdet-i vücûd etkisi görülse de Âdem'in yüzündeki hatlara yapılan vurgunun vahdet-i vücûd düşüncesinden ziyade Hurufilik düşüncesinden iktibas edilmesi daha olasıdır. Eserde geçen *“Hakk gencdür”* ibaresinin de Hurufilik etkisiyle söylenmesi olasıdır. Ancak bunu, kesin olarak iddia etmek de zordur. Sonuç olarak eserde, sınırlı bir Hurufî etki olduğu değerlendirilmektedir.

Şeyh Safi Buyruğu

Tam adı *Kitâb-ı Menâkıb-ı Şerîf Kutbu'l Arifin Hazret-i Şeyh Seyyid Safî* olan ve Doğan Kaplan tarafından hazırlanan bu eser, bir adap ve erkân kitabıdır. Alevi-Bektaşî çevrelerde çokça itibar edilen eser, Şeyh Safî'nin, oğlu Şeyh Sadreddin'e öğütlerini ihtiva etmektedir. Bu öğütleri eliyle okuyucuya tarikat adabı ve erkânı öğretilmiş olmaktadır. Eser, Hurufiliğe ilişkin bazı ibareler taşımaktadır. Örneğin eserde yer alan ve Hatâyî'ye ait olan bir şiirde Fazl-ı Hak terkibi bulunmaktadır ki (2015: 296) bu terkip Fazlullah Esterâbâdî için kullanılmaktadır. Eserde Allah ve Âdem arasındaki ilişkinin vahdet-i vücûd felsefesine göre açıklandığı yerler mevcuttur (2015: 60-61). Eserin taranmasından yola çıkılarak çok sınırlı bir Hurufî etkiden bahsedilebileceği söylenebilir. Ancak eserin inanç karakterinde Hurufî neşvesinden ziyade, Alevi-Bektaşîliğin genel inanç karakteri ve vahdet-i vücûd düşüncesinin egemen olduğu görülmektedir. Vech çerçevesinde düşünüldüğünde ise eserde Hurufî bir etkiye ilişkin ibareye ulaşılamamıştır.

3.3.1.3. Etkinin Görülmediği Eserler

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi

Hacı Bektaş Veli'nin hayatının menkıbevi olaylar ekseninde anlatıldığı eserde, doğrudan Hurufiliği çağrıştıran hatt-ı istivâ, sebu'l-mesâni gibi insan yüzüyle alakalı kelimelere rastlanmamıştır. Bunun yanında eserde vech kavramı çokça kullanılmış olsa da bunların hiçbirinin insan yüzünü tavsif amacıyla ve Hurufî çerçevede kullanılmadığı tespit edilmiştir. Yine eserde kullanılan suret ve sıfat gibi kavramların da Hurufî çerçevede değil, yer yer birinci anlamlarıyla yer yer Alevi-Bektaşî inanç sisteminde yer alan “*don değiştirme*” olayını izah etmek amacıyla kullanıldığı görülmüştür. Sonuç olarak eserin vech kavramı çerçevesinde Hurufî etkiden tamamen uzak olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Eserin ilk yazıldığı tarihin 1481 yılı olduğu ve yazarının Uzun Firdevsî olduğu konusunda ittifak vardır. Köksal tarafından Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 6329 numarada yer alan nüshasında, üç yerde Firdevsî'nin adının geçtiği tespit edilmiş ve bu konu kesinlik kazanmıştır, denebilir (Köksal, 2018: 14-15). Dolayısıyla *Velâyetnâme*'nin XV. yüzyılın son çeyreği içinde yazıldığını ve

Hurufiliğin eserin yazıldığı dönemde Bektaşî çevrelerce tanındığından yola çıkarak buna rağmen eserde herhangi bir Hurufî etkiye rastlanmamış olmasının dikkate değer olduğu söylenebilir. Türkiye’de *Mevlid*’den sonra en çok yazması bulunan ve Alevi-Bektaşî çevrelerce kutsal kitap olarak addedilen *Velâyetnâme*’nin Hurufî etkiye sahip olmadığı hususu, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî inanç sistemine olan etkisinin niteliği ve niceliği hakkında yapılacak sorgulamalarda akılda tutulması gereken bir husus olarak değerlendirilmelidir.

Şücâüddin Velî Velâyetnâmesi

XIV. yüzyıl sonu ile XV. yüzyıl başında yaşadığı düşünülen ve Babâî anlayış çerçevesinde bir Kalenderî şeyhi olduğu anlaşılan (Say, 2010: 41) Şücâüddin Velî’nin menkıbevi hayatının anlatıldığı eser, vech kavramı çerçevesinde incelenmiş, eserde vech kavramı ile vech kavramına müteallik diğer kavramlara ait herhangi bir ifade veya göndermeye rastlanmamıştır.¹⁸¹ Eserin genel anlatısında da Hurufiliğe ilişkin bir gönderme veya ifade bulunmamaktadır. Ocak’a göre eserin bilinen iki nüshası dikkate alındığında, XV. yüzyılda kaleme alınma ihtimali yüksektir. Velâyetnâme’nin yazarının Esirî adında biri olduğunu tespit eden Ocak, bu kişinin tezkirelerde adı geçen Esirî olması durumunda eserin XVI. yüzyılda yazılmış olma ihtimalini de hesaba katmamız gerektiğini söylemektedir (2002: 42-43). Her iki durumda da yazılışı, Hurufiliğin Anadolu’da yaygınlaşmaya başladığı döneme denk gelmesine rağmen eserde Hurufî etki olmaması, tıpkı Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nde olduğu gibi dikkat çekicidir.

Makâlât

Hacı Bektaş Veli’ye ait olduğu literatürde tartışmalı¹⁸² olsa da Alevi-Bektaşî çevrelerce muteber kabul edildiği için inceleme gereği duyduğumuz eserde, Hurufî etkiye dair hiçbir veriye rastlanmamıştır. İçerik olarak klasik tasavvuf öğretisini vazedenden eser, dört kapı ve kırk makam düsturunu açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır (Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli, 2007: 27). Hurufiliğin Anadolu’da etkin olduğu yıllarda istinsah edilmesine rağmen (Coşan, 2011) eser, Hurufî bir etki

¹⁸¹ Eser incelemesi, Yağmur Say’ın neşrettiği nüsha üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bk. (Say, 2010).

¹⁸² Esad Coşan, *Makâlât* üzerine hazırladığı doktora tezinde, eserin Hacı Bektaş’a ait olduğu konusunda şüphe olmadığını savunmaktadır (Coşan, 1986: XLII, aktaran Ocak, 1992: 212-213). Buna mukabil Ocak, Coşan tarafından eserin tarihi tetkikinin yapılmadığından hareketle bu görüşün eksik olduğunu ve eserin tıpkı diğer makâlât ve vâridât türü eserlerde olduğu gibi anonim katkılar eseri oluşturmuş olma ihtimalinin yüksek olduğunu savunmaktadır (1996: 162).

barındırmamaktadır. Bundan yola çıkarak eserin Hacı Bektaş Veli'ye ait olduğu kabulünden hareketle istinsah aşamasında esere en azından Hurufilikle ilgili herhangi bir ekleme yapılmamıştır, sonucu çıkarılabilir.

Dâstân-ı İbrâhîm Edhem

Mutasavvıf İbrahim Edhem'in hayatı ve öğretisi hakkında bilgiler barındıran bu eser, menkıbevi anlatımlara sahiptir. Eserde, Hz. Fatıma'ya geniş yer verilmekte ve Hz. Fatıma'nın peygamberin vefatından sonraki hayatı ele alınmaktadır (Söylemez, 2007: 15). Eserde Hurufilik neşvesi barındıran vech kavramına ilişkin herhangi bir ifade bulunmadığı gibi eserin genelinde de Hurufî etki de görülmemektedir. Dolayısıyla bu eser de Hurufî etkinin görülmediği eserlerden biri olarak kabul edilebilir.

Şeyh Sâfi Velâyetnâmesi

Erdebil Tekkesi şeyhi ve Safevî Tarikatının kurucusu Safiyüddin'in hayatının menkıbevi şekilde anlatıldığı bu metin, Musalı tarafından Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 37 Hk 2694 arşiv numaralı tasavvuf mecmuası içinde bulunmuş ve bir makaleyle günümüz Türkçesine kazandırılmıştır. Musalı tarafından yapılan linguistik tetkikler sonucu eserin ilk olarak XV. yüzyılda kaleme alındığı değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Hurufiliğin Alevi-Bektaşî çevrelere etkisinin görülmesinden sonra kaleme alındığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle eserde Hurufî etkinin olup olmadığını değerlendirmek lüzumlu görülmektedir. Şeyh Safiyüddin her ne kadar Fazlullah Esterâbâdî doğmadan önce ölmüş olsa da (ö. 1334) söz konusu nüshanın XVI. yüzyılın sonunda istinsah edilmesi (Musalı, 2017: 84), esere muhtemel bir Hurufî etkinin nüfuz edip etmediği hususunu incelemeye değer kılmaktadır. Ancak eserin ilk olarak XVI. yüzyıldan önce yazılmış olması ihtimali yüksektir (2017, 170). Musalı, eserin *Safvetü's-Safâ*'daki bazı bölümlerin Türkçeye çevrilmesi sonucu vücuda getirildiğini tespit ettiğini söylemektedir (2017, 165).

Eser, Şeyh Safi'nin hayatının menkıbevi bir tarzda anlatımını sunmaktadır. Bu çerçevede, eserde bazı didaktik öğeler ve tasavvufî izahlar geniş yer almaktadır. Eserin genelinde Aleviliğe ait klasik bir Tanrı ve insan anlayışı vazedildiği görülmektedir. Örneği Şeyh Sâfi eserin bir yerinde oğluna;

“*Ferzend! Vaktā ki tālib ḥalvete otursa, gerekdūr ki Ḥaḳḳu Te‘ālā’ya meşğūl ola, elini cennet ḥūrīlerinden ve kuşūrularından çeke ki maḳşūd ḥalvete girmekden gönül pāk olup Ḥaḳḳu Te‘ālā’nın dīdārına lāyik olmaḳdur, celal ve cemāl müşahedesin etmekdūr. Cennet ḥod nefis arzusıdur. Ḥalvete girürsin, daḫi nefis arzusını idersin.*” (Musalı, 2017: 185).

şeklinde öğüt vermektedir. Burada, hakkın didârı (yüzü), ulaşılması gereken asıl emel olarak nitelendirilmektedir ki bu durum, Aleviliğin tipik Tanrı ve insan algısına sahiptir ve bu kullanımın Hurufi bir etkiye sahip olmadığı değerlendirilmektedir. Sonuç olarak eser, Hurufiliğe ait herhangi bir unsur barındırmamaktadır.

3.4. Alevi-Bektaşî Manzum Eserlerde “Vech (İnsan Yüzü)” Kavramı

Alevi-Bektaşî Manzum eserlerine yansıyan vech kavramı ile vech kavramıyla ilişkili diğer yan kavramlar üzerinden Hurufiliğin Alevi-Bektaşî kültürüne olan etkisi bu başlık altında ele alınmıştır. Bu çalışmanın bütün bir külliyatı gözden geçirmek gibi bir iddiası olmamakla birlikte çalışmada, önemli görülen çoğu şairin şiirlerinin ele alınmasına gayret edilmiştir. Böylelikle bu etkinin boyutlarının niceliksel olarak da belirlenmesi hedeflenmiştir. Bu başlık çerçevesinde vech kavramı ele alınarak insan yüzüne taalluk eden kavramların Hurufi etkiyle işlenip işlenmediği de tartışılmıştır. Bu nedenle söz konusu kavramların geçtiği ancak Hurufi etkiyle açıklanamayacak türde olan şiirler de örnek olması açısından ele alınmış ve bunlara kısaca değinilmiştir. Böylelikle okuyucuya bir karşılaştırma imkânı sağlanmaya çalışılmıştır.

Bu başlık altında, öncelikle Alevi-Bektaşî kültüründe ulu ozan olarak kabul edilen şairlerin şiirleri ele alınmış, ardından diğer şairlerin şiirleri kronolojik olarak aktarılmıştır. Hurufiliğin Alevi-Bektaşî çevrelerle ilk temasının XV. yüzyılın ilk çeyreğine denk geldiği gerçeğinden hareketle inceleme, XV. yüzyıl şairleriyle başlatılıp XX. yüzyılı da içerecek şekilde tamamlanmıştır. Kronolojiyi esas alırken ise daha ziyade, İsmail Özmen’in 5 ciltlik *Alevi - Bektaşî Şiirleri Antolojisi* adlı eseri esas alınmıştır. Çalışmada, adı geçen şairler hakkındaki diğer bilgiler için başta mezkûr eser olmak üzere Bedri Noyan’ın *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik* adlı eserinin III. ve IV. cildinden, bazı şiir tezkireleri ile şiir mecmualarından, spesifik olarak bir şair hakkında yazılmış kitaplardan, bu konuda yayımlanmış makale ve tezlerden; şairlerin hayatı konusunda ise özellikle Ahmet Yesevi Üniversitesi

tarafından hazırlanan *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'nden faydalanılmıştır. Bunların dışında, yeri geldiğinde birçok kaynaktan da istifade edilmiştir.

3.4.1. Alevilik Bektaşiliğın Ulu Ozanlarının Eserlerinde “*Vech (İnsan Yüzü)*” Kavramı

Alevi-Bektaşî kültüründe ulu ozan olarak kabul edilen şairlerin şiirlerini ayrı bir başlık altında ele almak uygun bulunmuştur. Ele alınan ulu ozanlar; Nesîmî, Hâtâyî, Pir Sultan Abdal, Nesîmî, Virânî, Yemînî, Fûzûlî ve Kul Himmet'tir. Bu şairler, Alevi-Bektaşî zümrelerce hem daha çok tanınmakta hem de şiirleri diğer şairlere nazaran daha çok bilinmekte ve gerek ibadetlerde gerek diğer kültürel etkinliklerde daha çok okunmaktadır. Bu şairlerin ayrı bir başlık altında ele alınmasındaki bir diğer sebep, şairlerden bazılarının Alevi-Bektaşî kültüründe derin izler bırakan tarihî şahsiyetler olmasıdır. Örneğın bunlardan biri Şah İsmail'dir. Safevî Devleti'nin kurucusu olması ve Anadolu Aleviliğini kalıcı olarak etkilemesiyle öne çıkmış bir şahsiyet olan Şah İsmail, şiirlerini “*Hatâyî*” mahlasıyla yazmıştır. Hatâyî'nin şiirleri başta ayinice olmak üzere birçok kültürel ve dinî etkinlikte ibadetin veya etkinliğin bir parçası olarak okunmaktadır. Şiirleri Alevi-Bektaşî çevrelerde en sık okunan şairler arasındadır (Ergun, 1956: 31). Yine ulu ozanlardan Pir Sultan Abdal da yaşamı, mücadelesi ve dramatik idamı sebebiyle Alevi-Bektaşî kültürünün sembolik isimlerinden biri olmuş ve şiirleri geniş kitlelerce bilinen bir şair olagelmiştir. Bu bölümü ayrı bir başlık altında incelememizin bir diğer nedeni de söz konusu ulu ozanlardan Nesîmî ve Yemînî'nin Hurufî olması, Virânî'nin ise Bektaşî olmasına rağmen Hurufilikten önemli ölçüde etkilenmiş olmasıdır.

1. Seyyid Nesîmî¹⁸³ (d. ?? - ö. 807 ?/1404-05 ?)

Seyyid Nesîmî hem Hurufî olması hem de Alevi-Bektaşî şiiri başta olmak üzere Türk şiirine katkıları nedeniyle Türk edebiyatı tarihi araştırmacıları tarafından da oldukça üzerinde durulan bir şairdir. Hurufî olduğu bilinmesine rağmen Nesîmî'nin Alevi-Bektaşilerce ulu ozanlardan biri olarak görülmesinin belli başlı nedenleri vardır.

¹⁸³ Hurufî olduğu bilinen Nesîmî hakkında, yukarıda yeterli bilgi verildiği için burada ayrıca hayatına değinilmeyecektir. Hurufî olmasına rağmen Alevi-Bektaşî zümreler tarafından ulu ozanlardan biri olarak görüldüğünü söylemek yeterlidir. Nesîmî, cönklerde ve şiir mecmualarında en çok şiiri yer alan şairler arasındadır (Köksal, 2016: 30-31). Bu bile ona olan sevginin sadece Alevi-Bektaşî çevrelerle sınırlı olmadığını onun hem divân edebiyatında hem halk edebiyatında sevilen bir şair olduğunu kanıtlamaktadır. Şiirleri genel olarak Hurufî etkiye sahip olsa da şiirlerinde Alevi-Bektaşî kültürüne ait unsurların da yer aldığı görülmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Nesîmî'nin Alevi-Bektaşî geleneğinde önemli bir tür olan düvazımamı¹⁸⁴ bulunmaktadır. Nesîmî'ye ait düvazımamın içeriği tipik bir Alevi-Bektaşî öğretisi içermektedir (İyiyol, 2013: 232). Nesîmî'nin Sâdık Abdal'la birlikte Alevi-Bektaşî düvazımam geleneğinin başlatıcısı olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyen İyiyol'a göre (2013: 231) Nesîmî'nin Hurufî olduğu göz önüne alındığında, daha ilk başlardan itibaren Alev-Bektaşî düvazımam geleneğinde Hurufiliğin etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (2013: 232). Nesîmî'nin yalnızca düvazımamı değil, diğer şiirlerinde de Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle paralel düşünceleri yansıttığı görülmektedir. Bu şiirlerde Hz. Ali, ehl-i beyt, Kerbelâ ve Hz. Hüseyin gibi öğelerin sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Örnek vermek gerekirse:

Şeh Hüseyin 'dür şâhumuz oldur şehîd-i Kerbelâ

Şubh u şâm oldı du ğacı bendeler abdâl[lar] (Özdemir, 2020: 500).

Benüm şâhum şâh-ı merdân 'Alîdür

Erenler serveri gerçek velîdür

Severüm 'aşkile hem 'âkilâne

Zîrâ kim dînüm îmânum 'Alîdür (Kalyon, 2015: 788).

gibi şiirlerde de açıkça görüleceği üzere Nesîmî'nin kullandığı içerik, ayırt edilemeyecek ölçüde Alevi-Bektaşî inanç sisteminin İslam yorumuyla uyumludur. Yine Köksal tarafından gün yüzüne çıkarılan Nesîmî'ye ait şiirlerin birinde, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde çokça atıf yapılan ve yukarıda kısaca bahsedilen “künt-ü kenz sırrı”¹⁸⁵ kavramının geçtiği görülmektedir. Nesîmî'nin bu şiiri, Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle uyumlu ifadeler ile Hurufiliğin vech kavramıyla ilişkili ifadelerin birlikte yer alması bakımından da önem arz etmektedir:

¹⁸⁴ Farsça devazdeh (on iki) ile Arapça imam kelimelerinin terkiibinden oluşan “dûvazımam” terimi, Alevi-Bektaşî edebiyatında on iki imama yönelik övgülerin yer aldığı bir methiye türüdür (Yavuz, 2013: 104-108).

¹⁸⁵ Çalışmanın ikinci bölümünün başında “künt-ü kenz” konusuna değinilmişti. Nesîmî'nin başka şiirlerinde de bu “kaynaşmayı” görmek mümkündür. Örneğin Nesîmî'nin şiirlerinde geçen “Sekâhum sırrı” ifadesi için bk. (Köksal, 2009: 129).

*Küntü kenz senden açıldı mevcūd-ı 'ālem
İy beyānın 'ilmi şimdi [eyledi] hoş reh-nümā*

*Şūretüñ "Tāhā" vü "Yāsīn" iy resūl-i mu'teber
(...) mā fi's-semā' iy cemālūñ kul kefā (Köksal, 2009: 89).*

Bu uyumun bir tesadüften ziyade, Nesîmî'nin bu çevrelerle olan teması ve etkileşimi neticesinde gerçekleşmesi suretiyle açıklanması daha makuldür. Yani Nesîmî, İslam'ın heterodoks yorumuna sahip olan Kalenderî, Vefaî gibi derviş gruplarıyla kurduğu temas sonucu bu düşüncelerden etkilenmiş ve bu düşünceleri belirli bir ölçüde benimsemiştir. Nesîmî'nin dilinde hulûl, tenasüh ve tecsim de yer bulmaktadır. Örneğin bir şiirinde Nesîmî Hz. Hüseyini Hz. İbrahim veya Hz. Nuh donuna girdiğini şöyle belirtir:

*Çün Nesimi sırr-ı İbrahim ü Haşimdür bu gün
Ger Haka vasıl olupdur cism ü can handadır (Ayan, 2002: 327'den aktaran,
Baharlu ve Aydoğan, 2019: 187).*

*Gerçi bugün Nesimiyem Haşimiyem Kureşiyem
Mundan uludur ayetüm ayet ü şana sığmazam (Ayan, 2002: 519'dan
aktaran, Baharlu ve Aydoğan, 2019: 187).*

Bu inançların Alevi-Bektaşî inanç sisteminde önemli bir yere sahip olduğunu vurgulayan Baharlu ve Aydoğan'a göre Nesîmî'de bu tür inancı izhar eden şiir ve sözlerin olması bu düşüncelerin hem Sünnî hem Şii müteşerri İslam anlayışınca reddedildiği kertede heterodoks İslam'da karşılığını bulan düşüncelerdir (Baharlu ve Aydoğan, 2019: 192). Bu durum aynı zamanda Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sisteminin aynı geleneğin temsilcisi olan inançlar olarak tarif edilmesinin nedenini de açıklamaktadır. Sonuç olarak Nesîmî'nin bu hususiyetleri, onu Alevi-Bektaşî inanç sisteminde eşsiz bir yere koymaktadır zira Nesîmî'nin şiirleri hem Hurufiliği hem Alevi-Bektaşî inanç sistemini birlikte ele almakta, bu iki inanç sistemini âdeta birmiş gibi telakki eden unsurlar ve göndermeler barındırmaktadır.

Gözümden gerçi pinhandır Nesîmî sureti yarın

Görünen vechidir anun nazar kaldıkça her câya (Özmen, 1998-I: 311).

*Vechinin Seb'a'l-mesâni okuyan günden beri*¹⁸⁶

Gör ki ne divane düşmüş aşkın divânesi (1998-I: 332).

Sırr-ı sübhâne'lezi esrâ

Yazdı vechinde dost-ı Rabbâni (1998-I: 332).

*Âdemin vechinde yedi hattı yazmıştı kadim*¹⁸⁷

Lâ-fetâ illa Ali lâ-seyfe illa zü'l-fekâr (1998-I: 359).

Hakkı kıldı müşahede tahkik

Kim ki bildi bu vech-i insânı (1998-I: 371).

...

Vech-i Âdem ki Arş-ı rahmandır

Gözlerim anda gördü Yezdânı (1998-I: 372).

Vech-i Âdemde otuz iki hat

Mûsiye söyledi ena'llah nâr (1998-I: 373).¹⁸⁸

Cennet ü selsebil ü hur u kusur

Vechini Hak bilene oldu helal

...

Vech-i Âdem sıfat-ı Hak be-yâkın

¹⁸⁶ Tıpkı Hatâyî gibi Nesîmî'nin şiirinde de "seb'u'l-mesâni" kavramının kullanıldığı görülmektedir. Nesîmî, bu beyitte sevgilinin yüzündeki Fatihâ sûresini okuduğu günden beri aşğın (kendisinin) divâne düşüp kendinden geçtiğini ifade etmektedir.

¹⁸⁷ Şiirde yer alan "Âdemin vechinde yedi hattı" ifadesi, yüzde bulunan ve Hurufilerce var olduğu kabul edilen yedi hatta yapılan bir göndermedir. Bu beyitte yer alan ilk dize tam bir Hurufî etkiye sahipken ikinci dizenin tamamı ise Alevî-Bektaşî kültürü etkisinde yazılmış gibidir. Bu bakımdan Nesîmî'nin bu zümrelerin inanç sisteminden etkilenmiş olmasının muhtemel olduğu sonucu çıkarılabilir.

¹⁸⁸ Bu beytin ilk dizesinde geçen "Vech-i Âdemde otuz iki hat" ifadesi, 32 kelime-i ilahinin insan yüzünde tezahür ettiğine ilişkin Hurufî inanışına yapılan açık bir göndermedir.

Si vü dû hat ulâike'l-abdâl (1998-I: 374).¹⁸⁹

Kıldı insan mazharından Hak zuhur

*Âdem'in vechindedir si vü dû nur*¹⁹⁰

Dil-berindir cennet ü gilmân hûr

Vechidir Tevrât ü İncil ü Zebûr (1998-I: 382).

Ve'd-duhânın âfitâbıdır yüzün

Dil-berin vechi kitâbıdır yüzün

Hayme-i mi'ad-ı canın öyle bil

Uşbu ma'niden tunabıdır yüzün (1998-I: 386).

Ey yüzün ayât-ı envâr-ı sıfât

Zülf ü hâlin s'ure-i ve'l-mürselât

Ayağın toza değmez kâ'inât

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilât (Nesîmî, 1990: 387).

Nûr-ı tecelli sırrını halinde gördü gözlerim

Gör kim ne suret bağlamış bu çeşm-i giryân üstüne (1990: 309).

İstivâ sırrına yol buldu yüzünden ta ana

Cebra'il çekti burâkı bindi gitti çün ukâb (1990: 78).

Şüretüñg nakşında seyrân kılmışam

Cânumuñg şehrinde sultân kılmışam

Göñlümi yolında kurbân kılmışam

Gör bu halk gözinde pinhân kılmışam (Özdemir, 2020: 501).

¹⁸⁹ Nesîmî, bu beytinde Hurufilerce sıklıkla kullanılan hem “*vech-i Âdem*” hem “*si vü dû (otuz iki)*” ifadelerini kullanmıştır.

¹⁹⁰ Bu dörtlükte yer alan “*si ve dû*” Farsça 32 anlamına gelmektedir. Şiirde Âdem'in vechinde beliren 32 kelime-i ilahiye gönderme yapılmaktadır.

Yüzüñ el-hamdü lillâhdur anuñçün yidi âyetdür

Yazılmış nakş-ıla gördüm ‘aceb saır-ı kelânullâh (Köksal, 2009: 132).

Yukarıda sıralanan şiirlere bakıldığında Nesîmî'nin vech, vech-i Âdem, vech-i insan, seb'u'l-mesâni, suret, istivâ, yüz, sî vü dû (otuz iki), suret, Hurufiliğe ait kavramları yoğun bir şekilde kullandığı görülmektedir. Bu kullanımların Nesîmî'den sonraki Alevi-Bektaşî şairleri doğrudan etkilediği söylenebilir. Bunun en büyük göstergesi, Alevi-Bektaşî ozanlarının şiirlerinde Nesîmî'ye nazire yapılmasıdır.¹⁹¹ Nesîmî, yukarıda alıntılanan şiirlerinde Hurufî öğretilerini oldukça edebî bir dille aktarmaktadır. Bu şiirlerin temel konusu, Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin mahiyeti, insanın Tanrı karşısındaki konumu ve ilahi mazharın tecelligâhı olmasıdır. Bu çerçevede Nesîmî'nin şiirlerinde insan yüzü, Tanrısal mazharın tecelligâhı olarak işlenmiştir. Örneğin;

Vech-i Âdem ki Arş-ı rahmandır

Gözlerim anda gördü Yezdânı (Özmen, 1998-I: 372).

beytinde, Âdem'in vechine (ki şair onu arş-ı Rahman olarak görmektedir) bakan şair, onda Yezdân'ı yani Allah'ı gördüğünü dile getirmektedir. Bu tür terkîp ve benzetmeler, ileride ele alınan şiirlerde de sıkça görülmektedir. Sonuç olarak Nesîmî, Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin edebiyat üzerinden kesiştiği öncü şahsiyetlerden biri olarak kabul edilebilir. Nesîmî'nin bu tesiri, iki inanç sistemi arasındaki karşılıklı etkiye dair örnekler sunması bakımından da dikkate değerdir.

1. Hatâyî¹⁹² (d. 892/1487 - ö. 930/1524)

Hatâyî, Safevî Devleti'nin kurucusu olan Şah İsmail'in şiirlerinde kullandığı mahlastır. Şah İsmail, Erdebil (Sofiyan) Süreğinin Safevî Devleti kurulmadan önceki son mürşid-i kâmilî olarak birtakım mücadelelerin ardından 1501 yılında Safevî

¹⁹¹ Bu çalışmada Nesîmî'den sonra ele alınan bir sonraki şair olan Hatâyî'de bu göndermelerden biri bulunmaktadır. Bk. Hatâyî başlığı.

¹⁹² Hatâyî mahlası, Erdebil Tekkesinin şeyhi ve Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmail'dir. Şiirlerini Hatâyî mahlasıyla yazmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. DİA “Şah İsmâil” maddesi ve Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü “Hatâyî” Maddesi.

Devleti'ni kurmuştur. Özellikle Tarihî Azerbaycan ve Anadolu sahasında edindiği taraftar kitlesiyle Türk tarihinde önemli kırılmalardan birini gerçekleştiren Şah İsmail, XVI. yüzyıl Türk tarihine damga vuran şahsiyetlerden biri olmuştur. Büyük dedesi Şeyh Cüneyd ile başlayan gaza, cihad ve Anadolu'ya taşan askerî taraftar-mürîd toplama çabaları gibi politik girişimler, Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarlarıyla kurulan özel ilişkiler, gerilimler ve nihayetinde çatışmalar (Baharlu, 2021; 103, 106-111), Şah İsmail'in 1501'de devleti kurmasından sonra Osmanlı Devleti ile de gergin ilişkilerin yaşanmasına ve nihayet bu iki Türk devleti arasında askerî çatışmaya dönüşmüştür.

Şiirleri de halk arasında çokça okunan ve sevilen bir şair olan Şah İsmail (Köksal, 2013: 170), bir inanç önderi olarak şiirlerini propaganda amacıyla da kullanmıştır. Şiirlerinde Hurufî etkiye rastlanması, onun Alevî-Bektaşî inanç sistemindeki yeri düşünüldüğünde, üzerinde durulması gereken bir husus olarak ele alınmayı hak etmektedir.

Gel temâşâ eylegil zâhid cemâlûllaha bak

*Perde-i pindârı kaldır **Semme vechullaha** bak*

Kâşif-i levh-i hakayık sırr-ı Sübhânillezî

Nûr-i kerremnâ ile âyine-i Allah'a bak

Râ vü mîm ü zâ il idrâk kıl mâhiyyetin

*Mazhar-ı Kur'an-ı Hak **esrâr-ı Fazlullah**'a bak* (Ergun, 1956: 153).¹⁹³

*Dâhil oldum Kâ'be'ye tâ kim vücûdum **Fazl-ı Hak***

Secdegâhım lemyezel Beyt-ül-harâmımdır benim

Sırr-ı Elfakrû sevad-ül-vechi idrâk eyledim

***Hatt u hâlin** dilberâ nûr-i zalâmımdır benim*

*Çünkü geçtim **istivâsından** cemî-i âlemin* (1956: 158).

¹⁹³ Bu şiirde hem “*semme vechullah*” ifadesi hem doğrudan Fazlullah Esterâbâdî'nin adı geçmektedir. Fazlullah Esterâbâdî'nin Kur'an'ın mazharı olduğunu belirten Hatâyî'nin, bu dizeleri doğrudan Hurufî etkiyle yazdığı açıktır. Hatâyî'nin bir sonraki şiirde de Fazlullah Esterâbâdî'den “*Fazl-ı Hak*” olarak bahsettiği görülmektedir. Bundan yola çıkarak Hatâyî'nin Fazlullah Esterâbâdî'ye derin bir saygısının olduğu söylenebilir.

*Mübârek Hâce'min **vechi** Hak'ın nûriyle enverdir*
Behişt istersen ey arif biyâ der meclis-i rindan (1956: 171).¹⁹⁴

Dil makam-ı bâğ-ı cennât ü naîm olmuşdürür
*Defter-i hüsnünde **ol harf-hat u hâlin** senin*
Satr-ı Bismillâh-i Rahmân-er-Rahîm olmuşdürür
***Yüzümüz** ol vechedir kim Hak olur andan zuhur*
Kim tarîkate sırât-ül-müstakîm olmuşdürür (1956: 174).

*Bu **vechin** tefsiri Tevrât ü İncîl*
Eder Zebûr ü Fûrkan ehli te'vîl (1956: 208).

*Şah Hatâyî **dîdâra** bak*
Mansur ipin boynuna tak
Nesîmî oldu Hakla Hak
Ol (y)üzülen derisidir (1956: 116).

Evliyâ gönlümüz aldı
Kalbimiz nûr ile doldu
*Gözlerimiz **dîdâr** gördü*
Cennete muhtac değilüz (1956: 126).

**

Henüz âdem mâ ü tıynden halk olunmamış iken
Dü cihan halkı yoğ iken vârsın sen yâ Ali
Bu Hatâyî bendenin sensin murâd ü maksadı
*Kande baksam görünen **dîdârsın** sen yâ Ali (1956: 150).*

Yükün zulm ise arkandan bırakgıl

¹⁹⁴ Bu şiirde Hatâyî, “Mübârek Hâce”sinin veçhinin Hak’ın nuruyla nurlandığını belirtmektedir ki bu ifadelerin Hurufî neşvesiyle yazıldığı düşünülebilir.

*Teferrüc eyleyüb **didâre** bakgıl¹⁹⁵*

...

*Gönül gözüyle bak **didâr** göresin*

Nice bir du der ü dîvar göresin (1956: 208).

*Ol elif kaddine menzil geldi **hatt-ı istivâ***

Be bulundu kametin vaslı visâl-i münteha

Te tebârek söyledi her kim ki gördü hüsnünü

Se siyâkatle yazılmış alnınızda Kâfhâ (1956: 141).¹⁹⁶

Gönül şehrine ol dilber benim rûh-ul-emînimdir

***Yüzün seb'ul mesâni'dir** yedi **hat istivâ** gördüm (1956: 158).*

*Ca'fer yüzünün **harfina** yüz ders okudum ben*

Her sure ile sure-i Rahman Ali'dir (Özmen, 1998-II: 205).

*Yazılmış **hâl ü hattın** bi mürekkebe*

*Acayib **suret-i Rahman** değil mi (1998-II: 183).*

***Cemâlin** görelî can buldum ey can*

***Yüzünde nûr-ı Rahman** buldum ey can (1998-II: 159).¹⁹⁷*

***Vechüñde** peydâdur senüñ envâr-ı zât-ı kibriyâ*

Ol nûra karşı dâyimâ şermendedür şemsü'd-đuhâ (Şah İsmail, 2017: 155).

¹⁹⁵ Burada geçen “didâr” kelimesinin Hurufî neşvesinden ziyade Alevi-Bektaşî inanç sistemini çağrıştıran bir ifade olduğu değerlendirilmektedir. Hatâyî, bu kelimeyi bazen Hurufî neşvesiyle bazen Alevi-Bektaşî inanç sisteminde önemli yeri olan “cemâl” ve “sevgili” anlamlarda kullanmıştır. Bu kullanımlar ise genellikle bir mürşîdi, Hz. Ali’yi veya Allah’ı kastetmek amacıyla kullanılmıştır.

¹⁹⁶ Bu dürtlükte Hurufilerce sıklıkla kullanılan “hatt-ı istivâ” teriminin “elif” harfinin boyuna menzil olduğu belirtilerek Hurufîlik neşvesinin şiire yansıdığı görülmektedir.

¹⁹⁷ Hatâyî, bu şiirde can olarak tavsif ettiği sevgilinin yüzünde “nûr-ı Rahman”ı bulduğunu söylemektedir ki insan yüzünde Tanrı’nın mazharının görülmesi Hurufîlerin benimsediği bir düsturdur ve bu terkibe yakın birçok ifade Hurufilerce sıklıkla kullanılmaktadır.

Eger nâzırsañ ey tâlib Hâkı insânda gör gitme

Mübârek h̄âcemüñ vechi Hâkuñ nûrında mazhardur (2017: 248).

Âdemüñ şânında kerremnâ didi nuḡk-ı İlâh

Ehl-i ma'niyseñ haḡḡat semme vechu'llâhı gör (2017: 302).

Hatâyî'nin şiirleri incelendiğinde, şiirlerinde önemli oranda Hurufî etkinin söz konusu olduğu görülmektedir. Şiirlerinde vech, vech-i Âdem, vech-i Hak, hatt, hatt-ı istivâ, seb'u'l-mesâni, cemal, yüz ve didâr gibi Hurufî neşvesiyle işlenmiş kelimeler sık olarak geçmektedir. Bunların yanında Nesîmî'ye ve Fazlullah Esterâbâdî'ye doğrudan göndermelere de rastlanmaktadır. Hatâyî'nin şiirlerinde bu derecede yoğun bir Hurufî ıstılahı olmasından yola çıkarak Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Hurufiliğin etkisinin Bektaşî çevrelerde olduğu kadar Kızılbaş çevrelerde de başından beri etkili olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu etkinin Hatâyî'nin şiirlerinin sözlü aktarımı sayesinde birçok Kızılbaş çevreye sirayet etmiş olması mümkündür. Hatâyî gibi Alevi-Bektaşî inanç sisteminin öncü şahsiyetlerinden birinin Hurufî neşvesine sahip şiirler yazmış olmasının bir diğer anlamı ise en azından Şah İsmail'in Hurufiliği tıpkı Alevi-Bektaşî inanç sistemine yakın telakki etmesidir ki bu çerçeveden bakıldığında bu durum, çalışmada savunulan Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin ortak bir geleneğin ve inanç sisteminin birer yansıması olduğu görüşünü destekler mahiyettedir.

3. Yemîni¹⁹⁸ (d. ?, ö. ?)

Hakkındaki bilgiler sınırlıdır. XVI. yüzyılda yaşadığı düşünülmektedir.¹⁹⁹ Alevilik Bektaşiliğin ulu ozanlarından biri olarak kabul edilen ozanın Hurufiliğe eğilimli bir şair olduğu bilinmektedir.²⁰⁰ Yıldırım, Faziletnâme'ye göre Yemîni'nin gerçek

¹⁹⁸ Yemîni'nin hayatı ve edebî kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Özmen, 1998-II: 33-34).

¹⁹⁹ Faziletnâme'de metnin H 925 (M 1519) yılında yazıldığını belirtildiğine göre Yemîni'nin XVI. yüzyılda yaşadığı kesin gibidir (Yıldırım, 2011: 55).

²⁰⁰ Yemîni'nin Faziletnâme adlı eseri ile diğer şiirlerini inceleyen Yıldırım'ın tespitleri de bu yöndedir. Yemîni'nin Fazlullah Esterâbâdî'yi, onu hidayete eriştiren kişi olarak tavsif etmesi (Yıldırım, 2011:59) bu noktada dikkat çekicidir. Ancak Yıldırım, Hurufiliğin Mir Şerif, Ali el-Alâ gibi doğrudan temsilcileriyle Hurufilikten tasavvufî anlamda etkilenmiş kişileri birbirinden ayırmak gerektiğini belirterek Yemîni'nin ikinci grupta sayılmasının doğru olacağını belirtmektedir (2011: 60) ki Yemîni'ye bir bütün olarak bakıldığında bu değerlendirme doğru bir yaklaşım olarak telakki edilebilir.

adının Muhammed olduğunu ve babasının Semerkandlı olduğunu belirtmektedir (2011: 54-55). Rumeli civarında yaşamıştır. Yemîni, Otman Baba'yı ve Akyazılı Sultan'ı "kutub" saymaktadır. Faziletname adlı eseriyle bilinen şair, Kalenderî olarak da kabul edilmektedir (Kirman, 2013: 420).

Ey saçî küfr-i siyah ü vey ruh-i imânımız

*Dest-i kudretten yazılmış **vechine** Kur'an'ımız* (Özmen-II, 1998: 34).

Suretîn nakşında gördüm Fazl-ı ism-i â'zamı

***Zülf ü kaş u kirpiğindedir** Süleyman hâtemi²⁰¹*

...

*Limeallahın hayaâlidir yüzün **veh-i ilâh***

Gösterir mir'at-ı mü'min on sekiz bin âlemi

...

*Kim ki sacid olmadı **hüsnün önünde ey sanem***

Sen anı merdûd-i şeytan bil değildir Âdemi (1998-II: 35).

*Levh-i mahfûz-ı İlâhidir **cemâl-i bülbeşer***

Şol özünden bihaber ehl-i insâf olmadı (1998-II: 36).

*Ayn ü şin ü kaf-ı Hakk **vehindedir***

Hüsnünü gören olur kurban-ı aşk

Zülf ü kaş u kirpiğinden dembedem

Görünür âşıklara ihsan-ı aşk (1998-II: 39).

*Limaallah'ın makamı **veh-i Fazlullah** imiş*

Limenilmülkün lisanı nutk-i Fazlullah imiş²⁰²

²⁰¹ Hurufilerce insan yüzünde yer alan kaş ve kirpikler kelime-i ilahiyi ortaya koyan hatlar arasında sayılmaktadır. Yemîni, şiirde bu inanışa gönderme yapmaktadır.

...

Enbiya vü evliya'nın mâ'budu hem maksudu

Âdem ü Havva'ya mazhar hüsn-i Fazlullah imiş

Leyletü 'l-esra'da Ahmed gördüğü vech-i

Suret-i şabin katat ya'ni ki Fazlullah imiş (1998-II: 40).²⁰³

Kaçan kim gördüler Ahmed yüzünü

Cümlesi kaybetti anda özünü

Yüzü nuruna bakıp oldular hayran

Onların gönlüne yol buldu iman

Dediler ey yüzü gündün münevver

Olur nur senin vechinden münevver (1998-II: 54).

Nişan ve kisvetidir (Süb-ü mesâni)

Onun yerine kutub oldu (İbrahim-i sani) (1998-II: 48).

Gerçe suretin Âdem ama özün dev

Halkı ezdirirsin eylersin dev (1998-II: 41).

Yemînî'nin alıntılanan şiirlerine bakıldığında, şiirlerinde Hurufî neşvesinin hâkim olduğu rahatlıkla görülmektedir. Vech, suret, yüz, seb'u'l-mesâni, kaş, kirpik, sanem

²⁰² Bu şiirde geçen "limaallah makamı" Alevi-Bektaşî edebiyatında da sıklıkla kullanılan terkiplerden biridir. Örneğin Ahmed Yesevî bir şiirinde şöyle demektedir:

"Limâ Allah' makâmına varmayınca,

'Ente mûtû' sarâyına girmeyince,

'Fenâfillah' deryâsına batmayınca,

'Bekâbillah' gevherinden alsâ olmaz." (Yesevî, 2016:246). Yemînî bu şiirinde bu makamı Fazlullah'ın yüzü olarak görmektedir.

²⁰³ Bu beyitte, Hurufilerin Hz. Muhammed'e atfettikleri ve miraçta Tanrı'nın Hz. Muhammed'e "tüyü bitmemiş bir genç (emred katat) suretinde" (Usluer, 2009: 413) görüldüğüne ilişkin hadise gönderme vardır. Yemînî, Hz. Muhammed'in gördüğü bu suretin aslında Fazlullah Esterâbâdî olduğunu belirterek Hurufilerin Fazlullah Esterâbâdî'yi Tanrı'nın mazharı olarak gördüğüne ilişkin inancı yansıtmaktadır.

gibi insan yüzüne taalluk eden kavramların sıkça geçtiği şiirlerde göze çarpan bir diğer husus, bunların Alevi-Bektaşî inanç sistemine ait unsurlarla kaynaşmış şekilde işlenmesidir. Örneğin yukarıda alıntılanan bir beytinde Yemînî, kutub olarak gördüğü Hacı Bektaş Veli halifelerinden olan Akyazılı Sultan'ı (İbrahim-i Sâni) överken Hurufî remizleri kullanmaktadır. Sonuç olarak Yemînî'nin şiirlerinde belirgin bir Hurufî etkiden bahsetmek yanlış olmayacaktır.

4. Pir Sultan Abdal²⁰⁴ (d. ? – ö. ?)

Alevi-Kızılbaş zümreler arasında mücadelesi ve idamına sebep olan davası nedeniyle büyük saygı gören ve şiirleri dilden dile söylenegelen Pir Sultan Abdal, Alevi-Bektaşîliğin ulu ozanları arasında mümtaz bir yere sahiptir. Hakkında daha çok menkıbevi bilgilere sahip olduğumuz ozan hakkında Gölpınarlı ve Boratav'ın çalışması, kaynak niteliğindedir. Eserde, şiirlerinden yola çıkarak hayatı hakkında bazı bilgilere ulaşılabilmektedir. Sivas'ın Banaz köyündendir. Yaşamını bu civarda sürdürmüştür.²⁰⁵ Pir Sultan Abdal'ın şiirlerinde her ne kadar vech, didâr gibi ifadeler bulunsa da bu tür ifadelerin Hurufî etkiye sahip olduğu kuşkuludur. Bu tür ifadelerin Alevi-Bektaşî kültüründe yer alan ve insanı Tanrı'dan ayrı görmeyen düşüncelerden kaynaklanması daha güçlü bir ihtimaldir. Bu şiirler ile Pir Sultan Abdal'ın diğer şiirlerine birlikte bakıldığında, Pir Sultan Abdal'da Hurufî etkinin olmadığı sonucu çıkarılabilir.

İblis anlamadı Âdem'de sırrı

Açıldı vechinde Hakk'ın menşûru

Geldi zuhur etti Muhammed nuru

Yayıldı âleme gulgule düştü (1998-II: 274).²⁰⁶

Benim mürşidim Muhammed Ali'dir

Mürşidin didârı Hak didâridir (1998-II: 211).

Pir Sultan'ım didâra bak

²⁰⁴ XVI. yüzyılda yaşamıştır.

²⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. (Gölpınarlı ve Boratav, 2010).

²⁰⁶ Pir Sultan Abdal'ın bu dörtlüğü Hurufîliğin Âdem'e bakışını çağırırsa da Hurufîliğe ait remizleri net bir şekilde ortaya koymadığından dolayı, şiirdeki ifadelerin Hurufîlikten ziyade vahdet-i vücûd veya Alevîliğin Âdem'e ve insana bakışından mühlhem olması daha kuvvetli bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir.

Mansur ipin boynuna tak

Nesîmî oldu Hak'la Hak

Yüzen kendi derisidir (1998-II: 277).

Benim mürşidimin gönlü ganidir

Mürşidin didarı Hak didarudur (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 272).

Pir Sultan Abdal'ın şiirlerine bakıldığında Hurufî neşvesini görmek zordur. Şiirlerinde sıkça “*didâr*” kelimesini kullansa da bu kullanım, tipik bir Alevi-Bektaşî inanç sistemine ait kullanım olarak değerlendirilebilir. Bunun dışında “*vech*” bir yerde geçerken “*seb'u'l-mesâni*” ve “*yedi hat*” gibi doğrudan Hurufî neşvesine sahip kavramların hiç kullanılmadığı görülmektedir. “*Vech*” kavramının geçtiği yerde ise Hurufî neşvenin olduğunu söylemek çok zordur. Bu ifade daha ziyade vahdet-i vücûd düşüncesiyle açıklanabilir.

5. Kul Himmet²⁰⁷ (d. ?/? - ö. ?/?)

Hayatı hakkında bilgiler sınırlıdır. Bugün Tokat'ın Almus İlçesine bağlı olan Görümlü (Varsıl) köyünde dünyaya gelmiştir. İyi bir tekke ve tarikat eğitimi almıştır. Şiirleri halk arasında en çok söylenen şairler arasındadır (Özmen, 1998-II: 289). Kul Himmet'in şiirlerinde herhangi bir Hurufî etkiye rastlanmamıştır. Daha ziyade Bektaşîlik felsefesini edebî bir dille ve Hacı Bektaş Veli ekseninde işlediği görülmüştür. Aşağıda yer alan şiirinde geçen “*yüzdür kiblegâhım*” ifadesi Hurufîlikten ziyade klasik Alevi-Bektaşî felsefesinin dile getirilişi olarak yorumlanmaktadır.

Ali Mürteza şahım, Yüzdür kiblegahım

Miraçtaki Muhammed, âlemde padişahım (1998-II: 290).

6. Virânî²⁰⁸ (d. ? - ö. ?)

XVII. yüzyıl şairi olan Virânî, Hurufîlik remizlerinin en açık ve en doğrudan kullanan ulu ozanlardan biri olmasıyla öne çıkmaktadır. Güçlü bir Bektaşî yönü

²⁰⁷ Kul Himmet hakkında daha fazla bilgi için bk. (Özmen, 1998-II: 289).

²⁰⁸ Özmen ve Ergun'un aksine Usluer, Demir Baba Velâyetnânamesi'ndeki anlatımdan yola çıkarak Virânî'nin XVI. değil XVII. yüzyıl şairi olduğunu savunmaktadır. Virânî, güçlü Hurufî yönü olan bir Rum Abdalî ve Kalenderî şairidir (Usluer, 2020). Ayrıca bk. (Özmen, 1998-II: 429-435).

olmasına rağmen (Albayrak, 2013: 110) Hurufilikten önemli ölçüde etkilendiği açıktır. Atalay ve Usluer gibi bazı isimler onun aynı zamanda Hurufi olduğu görüşündedir (Usluer, 2020).

*Biz anın **vechinde** gördük ma'ni-i Ümmülkitab*

*Suret-i Hak **mazhar-ı Rahmanımızdır** Murteza (Özmen, 1998-II: 438).*

Ya Ali ya İlya ya keşf-i sırr-ı Men aref

*Ya Ali ya İlya ya **vech-i Kur'an'ım** Ali (1998-II: 441).*

*Ey peri **vech** ü ruhmda gizli sultan olmasa*

Secde-gâh olmazdı hüsnün sende sübhân olmasa (1998-II: 441).

*Oku Ümmü'l-Kitab üzre yedi ayet ki **vechinde***

Sirat esrarını şî'rin ubûr et dermeyân eyle

*Kemâl-i Fazl-ı Yazdan'ın hutûtu **vech-i âdemdir***

Sıfatı alemü'l-gaybın lisanında beyan eyle (1998-II: 447).

Ali İncil Ali Tevrat

Ali Zebur Ali Kur'an

Ali fazl u Ali irfan

*Ali'dir sümme **vechullâh** (1998-II: 450).*

Zahidâ fakr olmayanlar safî insan olmadı

*Okumaz **vechi** hurufun ehl-i Kur'an olmadı (1998-II: 454).*

*Okursun ebcedin sırrın hutut-ı **vech-i âdemde***

Beri gel eyle isbatın nedir bu cim ü dalinden (1998-II: 462).

Yüzü seb'al-mesân'ında

Kitab-ı câvidânında

Dilimde tercemanımda

Ali senden meded senden (1998-II: 462).²⁰⁹

Virânî, sen viranisin viranda gene-i mahfisin

Yüzün Seb'â'l-mesâni'dir *tılsım-ı kenz-i (tâ-hâ)sın (1998-II: 463).*

Bil Ali'yi suret-i Subhân budur

Bil Ali'yi suret-i Rahman budur (1998-II: 445).

'Alidir 'âlemü'l-gaybîñ sıfatı

'Alidir cümleñ vechinde zâtı (Çelik, 2019: 122).

Âdemiz biz vechimizdir ma'nâ-i ümmü'l-kitâb

Münkir-i rü'yet değilsin gel beri kaldır hicâb (2019: 221).

Virânî'nin şiirleri incelendiğinde Hurufi etki açıkça görülmektedir. Hurufiliğe özgü seb'u'l-mesâni, vech-i huruf gibi kavramları kullanan şair, vech kavramını ise tam bir Hurufi neşvesiyle işlemektedir. *Fakrnâme* gibi diğer mensur eserleriyle birlikte bakıldığında Virânî'deki Hurufiliğin tartışmaya yer bırakmayacak şekilde net olduğu söylenebilir. Virânî'nin eserlerine olan ilgi, tıpkı Nesîmî ve Hatâyî'de olduğu gibi Alevi-Bektaşî çevrelerde Hurufiliğin bu bakımdan etkisini artıran bir etmen olmuştur, denebilir.

Sonuç olarak şiirleri incelenen ulu ozanlardan Kul Himmet, Pir Sultan Abdal ve Fuzûlî'nin şiirlerinde Hurufî etkiye dair bir veriye rastlanmamıştır. Fuzûlî'nin *Divân*'ı tarandığında, eserde herhangi bir Hurufî etki içeren şiir veya kelimenin bulunmadığı görülmüştür. Dakûkî, kasidelerindeki bazı ifadelerinden yola çıkarak Fuzûlî'nin Hurufî olduğunu savunsa da (1996: 55, aktaran Samancı, 2019: 18)

²⁰⁹ “*Sebu'l-mesâni*” deyimini Virânî'nin şiirinde de sıkça geçmektedir ki bu terkinin genellikle Hurufilerce kullanıldığı daha önce belirtilmişti. Şiirin devamında geçen “*kitab-ı câvidân*” ifadesi ile Fazlullah Esterâbâdî'nin kitabı kastedilmektedir.

Dakûkî'nin bahsettiği kelimelerin hiçbiri, Hurufî ıstılahını yansıtmadığı gibi bu kelimelerin Hurufilerce kullanımı olsa olsa olağan kullanımlar çerçevesindedir yani Hurufiler için bu kelimeler özel bir anlama matuf değildir.²¹⁰ Fuzûlî'nin Hurufî şair Nesîmî'den etkilendiği bilinmekteyse de (Köprülü, 1947: 691) bu etkinin Hurufî öğretilerinden ziyade dil ve üslup bakımından olduğu savunulabilir. Sonuç olarak bu üç şair dışındaki şairlerde Hurufî etkinin çeşitli yoğunluklarda bulunduğu söylenebilir. Anadolu Aleviliğinin tarihinde önemli bir yeri olan Hatâyî'nin şiirlerinde çok yoğun bir Hurufî etki olması dikkate değerdir. Hatâyî'nin Hurufî etkisinin kaynaklarının neler olabileceği hususu araştırmaya değer görülmektedir. Buradan yola çıkarak Hurufiliğin bazı inanç öğelerinin dolaylı da olsa ta ilk zamanlardan beri sadece Bektaşî çevrelerce değil, Kızılbaş zümrelerce de tanındığı tespiti yapılabilir. Bu, kritik bir tespit olarak not edilmelidir.

Nesîmî ayrı tutulacaksa bu şairler arasında Virânî'nin şiirleri, Hurufî etkinin en yoğun görüldüğü şiirler olması bakımından öne çıkmaktadır. Mensur eserlerindeki Hurufî etkiler de dikkate alındığında Virânî'nin Hurufiliğe ait ıstılahları Alevi-Bektaşî edebiyatı içinde en yoğun kullanan şahsiyetlerden biri olduğu söylenebilir. Nesîmî'nin Hurufiliğe ait remizleri kullanma biçimlerinin ondan sonra gelen birçok şairi hem içerik hem üslup yönünden etkilediği görülmektedir. Sonuç olarak “*vech*” kavramı çerçevesinde Hurufî etkinin Alevilik Bektaşiliğinin ulu ozanlarında da görülmesi, etkileşimin yadsınamayacak derecede olduğunu ortaya koymaktadır, denebilir.

3.4.2. XV. Yüzyıl Alevi-Bektaşî Şiirinde Hurufî Etki

XV. yüzyılda, Hurufî oldukları bilinen ve aynı zamanda Alevi-Bektaşîlerin ulu ozanlarından kabul edilen Nesîmî gibi şairler sayılmazsa Mu'ammâyî-i Selânikî, Temennayî ve Surûrî dışında, şiirlerinde Hurufî etkinin görüldüğü çok fazla şair bulunmamaktadır. Örneğin Sehî Beg'in *Heşt Behişt* adlı tezkiresinde, dönem şairleri arasında ismi geçen Nedîmî (Baba Nedîmî)'nin Bektaşî olduğu belirtilmekte (2017, 80) ve sadece bir şiirine yer verilmektedir. Söz konusu şiir ise bize onun Hurufiliği

²¹⁰ Dakûkî'nin iddiasına konu olan kelimeler şunlardır: : “(...) *taşa'sü'*, *mevalî*, *devir*, *intikal*, *ibhâm*, *hafâ'*, *imam*, *sultanü'l-vilaye*, *âyetü'l-kübrâ*, *huda*, *bakâ'*, *ilmü'l-muhtefti*, *hamilü'l-emane*, *nuru'llami'*, *arş*, *hal*, *ruhu'l-mukaddes*, *felek*, *sirru't-taşa'sü'*, *vasl* ve *hulud*...” (Dükâkî, 1996: 54-55, aktaran Samancı, 2019: 18).

konusunda her hangi bir fikir vermemektedir.²¹¹ Yine bu yüzyılda yaşamış olan Sadık Abdal, Küçük Abdal (Köçek Abdal), Barak Baba, Güvenç Abdal (Genç Abdal) gibi Alevi-Bektaşî ozanların şiirlerinde de Hurufî etkiye dair herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Bu şairlerin şiirlerinde insanın Tanrı'nın mazharı olduğuna ilişkin ifadeler yer alsa da bu husus Hurufî etkiyle değil, Alevi-Bektaşî kültüründe zaten mündemiç olan ve üçüncü bölümde izahı yapılan inanç unsurlarıyla açıklanabilir. Bu savı güçlendiren bir diğer husus da anılan şairlerin şiirlerinde vech, sebû'l-mesânî, hatt-ı istivâ gibi doğrudan Hurufîlikle ilişki kavramlar bulunmamasıdır.

1. Temennâyî²¹² (d. ?? - ö. 917 ?/1511 ?)

Ey şanem sen mazhar-ı Allâhsın

Nüşa-i cümle kelâmu'llâhsın (Latîfi, 2018: 162).²¹³

2. Surûrî²¹⁴ (d. ?? - ö. ?/ ? - XV. yüzyıl?)

zâhid-i hodbini kaşın râyine kılmaz sücud

Gör ne şeytandır ki yüz dönderdi vechullahdan (Özmen, 1998-II: 409).

Ol menem kim yüz tutub, Ayine-i insana men

Fazl-ı Rahman'dan eriştim, Suret-i Rahman'a men (1998-II: 410).²¹⁵

²¹¹ Söz konusu şiir şöyledir:

*Felegüñ yazdı çak burûcında
Ki dönem ben dahı bir ucında
Çünkü bir oldı esfel ü a'lâ
Ehl-i dil kaldılar 'urucında
Ne zekâtına idem tama' mâluñ
Ne namâzında ne orucında* (2017: 80).

²¹² XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başında yaşadığı düşünülmektedir. Kayserili olduğu bilinen Temennâyî, bir Kalenderî dervişidir (Özmen, 1998-I: 399). Latîfi, onun hulûl ve tenasüh inancına sahip zındık taifesinden bir Hurufî olduğunu söylemektedir. (2018: 160-161). Şahkulu isyanı sırasında öldürülenler arasında olduğu düşünülmektedir (Köksal, 2020).

²¹³ Temennâyî'nin alıntıladığımız beytinde geçen "mazhar-ı Allah" terkibi sevgilinin yüzüne işaret etmektedir. Bu ifade, tek başına Hurufî etkiye işaret etmese de şairin Hurufîlikten etkilendiğine ilişkin kayıtlar dikkate alındığında söz konusu şiirin insan yüzünü Allah'ın mazharı olarak görmesi çerçevesinde Hurufî bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

²¹⁴ XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başında yaşamış bir Bektaşî ozanı olduğu kaydedilmektedir. Şiirlerinde Hurufîliğin ağır bastığını söyleyen Özmen, ayrıca on ikimi imama tazimde bulunduğu birçok gazelinin de olduğunu söylemektedir (1998-II: 409).

Ey Sürûrî âlemü'l-gaybın cemâlin görmüşem

Can gözüyle bakmışam ta suret-i insana ben (1998-II: 603).

Zâhide gel sûret-i zibayı inkâr etme kim

Dilberin vechindedir ayine-i gitî-nümâ (1998-II: 412).²¹⁶

3. Mu'ammâyî-i Selânîkî²¹⁷ (d. ?/? - ö. ?/?)

Mir'ât-ı şafâ itdi Hâk şûret-i insanı

Aç gözünü hânım bak gör şûret-i Rahmânı

Yanlış okuma şaşkın Allâh kelâmını

Yârûñ yüzine bakup ezberleye Qur'ânı

...

Ney şekle nazar kılsañ ol şûret-i Rahmândur

Sen muşhafa nâtiqsın bildüñse bu bürhânı (Lâtîfi, 2018: 487).

Yukarıda alıntılandığı üzere bu yüzyılda sadece Nesîmî²¹⁸, Temennâyî, Mu'ammâyî-i Selânîkî ve Surûrî'de Hurufî etkinin bariz olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buradan yola çıkarak Alevi-Bektaşî Şiirine Hurufî etkinin XV. yüzyılda sınırlı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Alıntılanan şiirlere bakıldığında Hurufîliğe ait ıstılahların çeşit bakımından çok sınırlı olması da bu kanıyı güçlendirmektedir. Örneğin bu şiirlerde sadece “yüz”, “vech”, “vechullah” ve “suret-i rahman/suret-i insan” gibi Hurufîlik etkisindeki sınırlı sayıda kavramın kullanıldığı; buna mukabil “hatt-ı istivâ” “hutut/hat”, “sebu'l mesâni” gibi vech kavramıyla ilişkili diğer

²¹⁵ Bu beyitte Surûrî, Rahman'ın suretine Fazlullah Esterâbâdî'nin suretiyle eriştiğini ifade etmektedir. Hurufilerce Fazlullah Esterâbâdî'nin Allah'ın mazharı olduğuna inanıldığı bilindiğine göre Surûrî'nin bu inanıştan ciddi bir şekilde etkilendiği ve bunu şiirlerine de yansıttığı görülmektedir.

²¹⁶ Bu beyitte dilberin veçhi “ayine-i gitî-nümâ” yani âlemi gösteren ayna olarak tasvir edilmektedir ki bu ifadenin Hurufî etkiyle dile getirilmiş olması muhtemeldir. Surûrî'nin şiirlerinde Fazlullah Esterâbâdî'ye yer verilmesi bu ihtimali güçlendirmektedir.

²¹⁷ Tire'de doğduğu, Tuna kıyısındaki Rusçuk'ta bir zaviye inşa edip hayatının son dönemini burda geçirdiği kaydedilmektedir. Muamma tarzı şiirleriyle bilinir (Karagözlü, 2020). Latîfi, onu bekâr Kalenderî derişileriyle ve Acem erenleriyle sohbeti çok olan bir Hurufî olarak tanımlamaktadır (2018, 486-487).

²¹⁸ Bu yüzyılda yaşamış olan Nesîmî'nin şiirleri bir önceki başlık altında ele alınmıştı. Bu sebeple XV. yüzyıl içinde ayrıca ele alınmayacaktır.

kavramların ise hiç geçmediği görülmektedir. Bu durum oldukça anlaşılırdır zira Hurufilik, bu yüzyılda henüz Türkçe kaynak vermek bakımından da zengin değildir. Bu dönemde Nesîmî gibi Hurufî olduğu bilinen şahsiyetler dışında manzum veya mensur eserlerini Türkçe yazan çok az Hurufî vardır. Bunun yanında Hurufilik henüz Alevi-Bektaşî çevrelerde yeni yeni tanınmaktadır ve öğretileri Alevi-Bektaşî inanç sistemine tam anlamıyla nüfuz etmemiştir. Bu etkinin XVI. yüzyıldan itibaren artarak belirginleştiği söylenebilir.

3.4.3. XVI. Yüzyıl Alevi-Bektaşî Şiirinde Hurufî Etki

Bu yüzyılda, Alevi-Bektaşî ozanların şiirlerindeki Hurufilik etkisi, XV. yüzyıla nazaran daha sık görülmekte ve Hurufî etkiyle yazılmış şiirlerde, insan yüzüne ilişkin Hurufî remizler daha net kullanılmaktadır. Yine bir önceki yüzyıla nazaran bu yüzyılda Hurufilikten etkilenen şairlerin sayısında da ciddi bir artış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu dönemde de insan yüzünün Hurufî etki haricinde, vahdet-i vücûd felsefesi ile diğer unsurlar çerçevesinde ele alındığı şiirler bulunmaktadır. Bu yüzyılda yaşamış olan ve şiirlerinde Hurufî etki görülen Balım Sultan ve Kalender Çelebi gibi şairler aynı zamanda politik roller üstlenen kişiler olarak ön plana çıkmaktadır. Sonuç olarak bu yüzyılda Hurufî neşvesiyle kullanılan kavramların ve bu kavramların çağrıştırdığı anlam evreninin Alevi-Bektaşî kültürüne yoğun bir şekilde nüfuz ettiği savunulabilir.

1. Balım Sultan²¹⁹ (d. 867/1462 ? - ö. 922/1516 ?)

İstivayı gözler gözüm,

Seb'el mesânidir yüzüm,

Enel-Hakk'ı söyler sözüm,

Mirâcımız dârdır bizim (Özmen, 1998-II: 22).²²⁰

²¹⁹ Bektaşî tarikatını sistemleştirmiş, tarikatta ıslahatlar yapmıştır. Hurufî ve Şii tesirleri, Bektaşîliğin ruhuna aykırı olmayacak şekilde tarikata dercetmiş ve Safevî etkisinin Alevi-Bektaşî zümrelere olan etkisinin kırılmasında önemli roller oynamıştır. Ancak ona izafe edilen nefeslerin kendisine aidiyeti ispat edilememiştir (Ocak, 1992b: 17-18). Dolayısıyla yukarıda alıntılanan nefesin ona aidiyeti kuşkulu olsa da Bektaşî ve Alevî çevrelerde çok bilinen bir nefes olması bakımından önemlidir. Söz konusu efesinde Hurufî etkiden ziyade, vahdet-i mevcud anlayışı sezilmektedir.

²²⁰ Balım Sultan'a atfedilen bu şiirde "istiva" ve "seb'u'l-mesânî" gibi Hurufî terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Yüzünü "seb'u'l-mesânî"ye benzeten şair, enel hakk inancına da atıf yaparak hem vahdet-i vücûd düşüncesini hem Hurufîliği bir arada yansıtmıştır.

2. Kalender Çelebi (Kalender Abdal)²²¹ (d. ?/1476 - ö. ?/1527)

Dilberin vechine Bismillah oku

Gör bu hüsn-i hulku sunu'ullah oku

Çehre-i ruhsâresin Seb'ulmesân

Allemel-esmâ Kelâmullah oku²²²

Ver salevat görse aynın aynını

Kaşların hem kudret-i Allah oku

Ol beyân-beyyinât-ı zât-ı Hak

Sûret-i insandır eyvallah oku (1998-II: 1998-II: 29).

Mazhar-ı Hak kendedür ol ayn-ı zat

Bakasın öz hikmetidür her taraf (1998-II: 30).

3. Muhyeddin Abdal²²³ (d. ?/? - ö. ?/?)

Dilberim meğerki yüzü mushafmış

Yazılmış hattında Kur'an'ı buldum (1998-II: 92).²²⁴

Anladım "kâfı "nun"u

Tanıdım cismi canı

Hem bilmişim ben beni

Zat u sıfat bendedir (1998-II: 94).

Sıfatın zatının evrakı gibi

²²¹ Bektaşî şairidir. Hacı Bektaş Veli postnişinliği yapmış, Osmanlı'ya karşı isyana girişmiş ancak çeşitli mücadelelerden sonra bozguna uğratılmış ve idam edilmiştir. Şair yönü çok güçlüdür. Hurufiliğe meyli olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır (Akın, 2020).

²²² Balım Sultan gibi Kalender Çelebi de seb'ul-mesâni kavramını şiirinde işlemiştir. Kalender Çelebi ayrıca kaşları da ilahi mazharın tecelli ettiği bir uzuv olarak görmüştür ki Hurufiler de kaş ve kirpikleri kendi inançları çerçevesinde önemli uzuvlar olarak görmektedir.

²²³ Hayatı hakkında yeterli bilgi olmamakla birlikte, şiirlerinde Balım Sultan'dan bahsettiğine göre ondan sonra yaşadığı anlaşılmaktadır. Dobruca ve Makedonya dolaylarında yaşamıştır. Nefesleri bestelenen bir şairdir. Şiirlerinde Hurufî inancına yönelik ifadeler barizdir (Özmen, 1998-II: 87). Şiirlerine bakıldığında belirgin bir Hurufî etki olduğu söylenebilir.

²²⁴ Muhyeddin Abdal bu beyitte dilberin yüzünü "Mushaf"a yani Kur'an-ı Kerim'e benzetmektedir ki Hurufiler de aynı inanca sahiptir. Hurufilere göre insan yüzü hem Kur'an-ı Kerim hem levhimahfuzdur.

Yüz on dört sure-i Kuran dediler

...

Yüzün hak fatiha, serdedir boyun

Cemaline arşı rahman dediler (1998-II: 95).²²⁵

Hak taala hakkında

Sana "keremna" dedi

Ey mana-yı "hel eta"

Ey suretinde rahman (1998-II: 96).

Şunu ben diyeyin size

Çün bu haber değdi bize

Kimdir görünen bu göze

Ki ser-i pinhandır Ali (1998-II: 97).

İman vechinde yedi

Hattı tahrir eyledi

Kudret kalemi ile

Yazdı takdir öyle bil (1998-II: 98).

Ger faki ise faki

Hakkı yakın bil hakkı

Havbin vechinde oku

Taha ile yasini (1998-II: 99).

Yetmiş üç inbisatın

Sıfat içinde zatın

Onyedi muhkematın

Hoş bahrine dalmışım

...

Birisi ruh ve rahmet

²²⁵ Bu şiirde Muhyeddin Abdal insan yüzünü Fatiha ile eş görmektedir ki bu benzeştirme daha ziyade Hurufiler tarafından kullanılmaktadır. Dolayısıyla Muhyeddin Abdal'ın bu benzeştirmeyi Hurufi düşüncesinden etkilenerek yaptığı rahatlıkla söylenebilir.

Birisi yüzdeki hat

Onbir müteşabihat

Ana agâh olmuşum (1998-II: 99).

Yüzünde hak Fâtiha'yı bilmeyen

Akl-ı kâmil ehi-i irfan olamaz (1998-II: 102).²²⁶

Bizim tâcımız sûreta, seb'ulmesâni gösterir

Zira bu Seb'ulmesâni, şekl-i insanı gösterir

...

Görünen Hak'dır gözünde, Söyleyen Hak'dır sözünde

İnsanın hattı yüzünde, Hatm-ı Kur'ân'ı gösterir

İnsandır Hak'ın mazharı, Hak'dır insanın azheri

Lâ'l-i lebinin kevseri, Hayat-ı canı gösterir

...

Her kimin ki pakdir özü, Uyanık dürür can gözü

Muhyeddin' in sözü yüzü, Şerh ü beyânı gösterir (1998-II: 103).

Hak Taâlâ ismini yâd eyledi

Otuz iki hattı yazmış yüzüne²²⁷

Yüzünde hem sözünde yirmi sekiz

Ol sebebdan zâhir oldu özüne (1998-II: 103).

"kaf" ile "nun"un mü'nisi

İstivada değil midir?

Yedi yer gök yedi mushaf

Ol yedi ayet bendedir (1998-II: 104).

²²⁶ Bu şiirde, yüzünde hatlarla beliren Fatihâ'yı bilmeyenin kâmil bir akıl ve irfan ehli olamayacağı söylenmektedir ki bu husus, Hurufilerce sıklıkla dile getirilmektedir.

²²⁷ Allah'ın insan yüzüne otuz iki hattı işlediğini söyleyen Muhyeddin Abdal'ın bu beyti, doğrudan Hurufî etkiye sahiptir zira yirmi sekiz ve otuz iki harfe verilen önem Hurufilere has bir hususiyettir. Muhyeddin Abdal, bir sonraki şiirinde ise yirmi sekiz harfin hem sözde hem yüzde zahir olduğunu belirtmektedir.

Muhyeddin'im uş kitab
Hak'tan erdi bu hitap
Emret vechinde ayan
Yedi tamu sekiz bab (1998-II: 105).

Muhyeddin'im Zuhal'im
Ebcedim hatt u hâlim
Harf-i noktayı buldum
Vech-i Hû cim ü dâlim (1998-II: 105).

Muhyiddin' em bir gami, Deme ergördüm demi
Ered²²⁸ vechinde pinhan, *Sekiz bab yedi tamu*

Muhyiddin'em yek - başım, Dört kirpik iki kaşım
Zülfün remzini bildim, Yedi hat ile başım (1998-II: 107).

Yüzünde hasrolmuş kaffuha
E, ı, ra ile ta, ha
Sanki bulut indi maha
Zülfü yüzüne çözüldü (1998-II: 107).

Fani dinle bu sözü
Haktır âdemin özü
Vechimizdeki yazı
Gösterir Rabbimizi (1998-II: 108).²²⁹

4. Hüseyinî (Hüseyin Abdal veya Helvacı Hüseyin)²³⁰ (d. ?/? - ö. ?/?)

Yüzü seb-ul-mesânidir muayyen
Acayib sure-i Kur'an'a erdim
Don edüb giymiş âdem suretini

²²⁸ Doğrusu “emred” olmalı.

²²⁹ Bu şiirde âdemin yani insanın hakkın özü olduğu ve vechimizdeki yazının Allah'ı işaret ettiği vurgulanarak Hurufiliğin insana bakışı sunulmuştur.

²³⁰ Bektaşî ozanıdır. Edirnelidir. Hece ve aruz vezniyle yazılmış şiirleri bulunmaktadır (Özmen, 1998-II: 347). Şiirlerinde Hurufi etkiler görülmektedir.

Bu imiş suret-i Rahman'a erdim (1998-II: 348).²³¹

5. Usûlî²³² (d. ?/? - ö. 945/1538)

Âdeme gel secde kıl anda kelamullah var

Vech-i pakinde muayyen sırr-ı Bismillâh var

...

*Secde gel **vech-i âdemden** kelamullah okı*

Her ne var âdemde var âdemden iste sen Hak'ı

...

*Baktığınca her nazarda gördüğün **vech-i ilah***

Her neye kim ibtida etsem kamusu ism-i şah (1998-II: 356).

6. Bağdatlı Rûhî²³³ (d. 941/1534-1535 - ö. 1014/1605-1606)

Vech-i âdemde cemâl-i yâri seyrân itmeyen

Bi-basardır halikü'l-insanı bilmez katedir (1998-II: 423).

7. Seyyid Nizamoğlu²³⁴ (d. XVI. yüzyıl/? - ö. 1010/1601)

Saçın ve'lleyli yüzün ve'dduhâ'dır

Cemalîn pertev-i nur-i Huda'dır

Yüzünde ayet-i Kur'an yazılmış

²³¹ Hüseyinî'nin bu dörtlüğü Alevi-Bektaşî anlayışını Hurufî inancıyla birleştirme konusunda güzel bir örnek sunmaktadır. Alıntılanan şiirinde geçen “*sebu'l-mesâni*”, “*âdem sureti*” ve “*suret-i rahman*” gibi terkiplerden yola çıkarak Hurufî etkinin belirgin olduğu söylenebilir. Şair bu dörtlükte, yüzü sebu'l-mesâniye benzeterek bunun sure-i Kur'an olduğunu ve (Tanrı'nın) don sureti giyen insan olduğunu söyleyerek insan yüzünde Rahman'ın suretine erdiğini dile getirmektedir.

²³² Yenice Vardarlıdır. Mısır'a gidip Gülşenî'ye bağlandığı belirtilir. Uzun süre Mısır'da yaşamıştır. Şiirlerinde vahdet-i vücûd felsefesi ve Nesîmî etkisi görülmektedir (Özmen, 1998-II: 351). Seyyid Nesîmî'ye Naziresi bulunması bu görüşü desteklemektedir (1998-II: 356). Şiirlerinde Hurufî etki olduğu ve Hurufî remizler kullanıldığı görülmektedir.

²³³ Özmen, Rûhî'nin Mevlevî olduğunu söyleyenlerin olduğunu belirtmekle birlikte, şiirlerine bakıldığında daha çok Alevi-Bektaşî geleneğine bağlı olduğunu anlaşıldığını belirtmektedir (1998-II: 421). Bunun aksini düşünenler de vardır (Öztoprak, 2020). Gölpınarlı, Ruhî'nin Hurufî olduğunu savunmaktadır (Gölpınarlı, 1973: 30). Öztoprak ise Ruhî'nin “*Mezhebiyle biz İmâm-ı A'zam'ı fahr eylerüz / Kim mezâhibde o mezhebdir 'Huden li'l-muttakîn*” sözünü aktararak bu görüşü reddetmekte ve onun Sünnî-Hanefî olduğunu savunmaktadır (Öztoprak, 2020). Alıntılanan beyit, Hurufîlik felsefesiyle açıklanabileceği gibi başka şiirlerinde buna ilişkin yeterli veriye rastlanmamıştır. Bu nedenle kesin bir Hurufî etkiden söz edilemese de Hurufîlikten etkilenme ihtimali vardır, denebilir.

²³⁴ İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Silivrikapı Emirler Tekkesi'nde mürşitlik yapmıştır. Şiirlerinde edebî kaygı olmaktan ziyade didaktik bir tarz göze çarpmaktadır. Bu nedenle şiirleri sade ve anlaşılırdır. İlahileri bestelenmiş, tekkelerde ve ayinicemlerde okunmuştur (Özmen, 1998-II: 469). Şiirleri ele alındığında, Hurufî etkiye sahip olduğu değerlendirilebilir. Özellikle şiirinde geçen “*yüzünde ayet-i Kur'an yazılmış*” ifadesi bu etkinin en büyük işaretidir. Nesîmî'yi övmesi, en azından bu düşünceden haberdar olduğu ve Hurufîliğe karşı menfi bir tutumu olmadığını göstermektedir.

Anı kim okumaz Hak'dan cüda'dır (1998-II: 469-770).²³⁵

Görürsün sureta Âdem, benim emrimdedir âlem,

Feleklerle melekler hem, bana mahkûmdur ins ü can.

...

Sanursun Eşerefoğluyam, ne Rumi'yim, ne İznikî

Benem ol daim ü baki göründüm sureta insan (1998-II: 485).

8. Hayderî²³⁶ (d. ?/? - ö. ?/?)

Hak-i payi gerçeğin ruy-i siyahımızdürür

Vech-i paki kiblegah ü secdegâhımızdürür

...

Pirimiz kutb-i Hudâ'dır Ahmed-i Muhtar ı Hak

Nakşını tasvir edindik seyrimiz didâr-ı Hak (1998-II: 491).

9. Kelâmî²³⁷

Nigara allem-el-esmâ-i Fazlullah'dır vechin

Kelâmullah u beytullah u arşullahdır vechin

Yazılmış çârdeh hatt-ı siyahın çârdeh levha

Huruf-i asl-ı Kur'an-ı kadimullahdır vechin

Rumuz-i külli şey'in halik illa vechehu vechin

Beyanıdır senin zira ki vechullahdır vechin (1998-II: 515).²³⁸

²³⁵ Özmen bu şiiri, kitabının 3. cildinde Hasan Dede'ye ait olarak göstermiştir.

²³⁶ Gerçek kimliği ve yaşamı çok fazla bilinmemektedir. Şiirlerinde bâtnilik inançları egemendir. İstanbulludur. Çeşitli kaynaklardan yola çıkılarak Kalenderî olduğu değerlendirilmektedir (Akın ve Aksoyak, 2020). Şiirlerinde, Hurufilerin de kullandığı bazı kavramlar olsa da bu tür kavramların sadece Hurufilerce kullanılmamasından dolayı Hurufî etkinin bariz olduğunu söylemek zordur. “Didâr” ifadesinin sadece Hurufî etkiyle yer almadığını göstermek açısından Hayderî'nin bu şiiri aktarılmıştır. Pir Sultan Abdal ile Hatâyî'nin şiirlerinde de buna benzer “didâr” kullanımları çoktur ki yukarıda bu şiirlerden bazıları aktarılmıştır. Ancak Hayderî'nin bu beytinde insan yüzünün kiblegâh ve secdegâh olarak tasvir edilmesi Hurufilik düşüncesiyle uyumludur. Örnek vermek gerekirse Arşî'nin *Divân*'ında, Âdem'in kible olduğuna ilişkin beyitler vardır. Bunlardan biri şu şekildedir: “Vücutum arşı rahman oldu tan mı

Olursa kable-i merd-i musalli” (Arşî, Divan, cd 78, aktaran Usluer, 2009: 317).

²³⁷ XVI. yüzyılda yaşadığı düşünülen Kelâmî'nin Kербela'da doğduğu, Bektaşî olduğu ve Bektaşî postnişini Hüseyin Dede adında birinin hizmetinde bulunduğu dışında yeterli bilgi yoktur. Şiirlerinde Hurufilik etkisi belirgindir (Özmen, 1998-II: 513). Alıntılanan şiirlerinde geçen “vech” ve “Fazlullah” ifadelerine bakılarak bu etki rahatlıkla görülebilmektedir.

*Bist ü heşt ü si vü dü'dür cümli-i ekvanda gör
Ratb ü yabis nik ti bed ser defter-i divanda gör
Lik ayn-ı ma'ni ile suret-i insanda gör
Ayn ti şun ü kafa bak yârin cemâlin anda gör
Kıl Tebârek ya Musavvir leyse fihâ min fütur (1998-II: 514).²³⁹*

10. Fâzılî²⁴⁰

*Ederim daim tavaf-ı, vechin ey can nitekim
Ka'be-i tehkik imiş, yüzün alâ ehl-i safâ (1998-II: 536).*

*Beyan-ı mushaf-ı hüsnün ki her harfi bin ayettir
Bana Fazl-ı ilâhi'den bihamdillâh hidayettir
...
Kelamullah u arşullah u vechullah u beytullah
Mübarek tal'atin insan-ı kâminden kinâyettir (1998-II: 538).*

11. Bosnalı Vahdetî²⁴¹ (d. ??/?? - ö. ??/1598)

*Vech-i hâtemde olan nutku kelamın kuluyuz
Âdem'e secde eden rükn ü kıyamın kuluyuz (1998-II: 544).*

*Hazret-i Fazl-ı Ahad'den yine ruz-i ezeli
Suret-i muhkem ile irişüben kuvvet eli (1998-II: 545).*

12. Nemâyî²⁴² (d. ??/?? - ö. 1005/1596)

²³⁸ Şiirin devamında da her beyitte vech ifadesi geçmektedir ancak uzun olacağından dolayı tamamı burada alıntılanmamıştır.

²³⁹ Kelâmî'nin bu şiirinde geçen "Bist ü heşt ü si vü dü" ifadesi Farsçada 28 ve 32 sayıları anlamına gelmektedir ki bu sayılar Hurufilerce kelime-i ilahi adedine işaret etmektedir. Şiirin devamında da Hurufî düşüncesini yansıtan ifadeler bulunmaktadır.

²⁴⁰ XVI. yüzyılda yaşadığı bilinen bir gezgin Bektaşî ozanıdır. Şiirleri cönklerde çokça yer almıştır. Aruz ölçüsünü başarılı bir şekilde kullanan Fazılî'nin şiirlerinde, Hurufî etkinin de belirgin olduğu görülmektedir (Özmen, 1998-II: 535). Fazlullah Esetrâbâdî'yi şiirlerinde övmesi, bu kanıyı güçlendirmektedir.

²⁴¹ XVI. Yüzyılın sonlarında yaşamış olan bir Bektaşî ozanıdır. Fazlullah Esterâbâdî'nin düşüncelerinden etkilenmiştir. Şiirleri didaktik olup şiirlerinde işlenen tema genellikle insandır (Özmen, 1998-II: 541). Gerçekten de şiirlerinde hem vech kavramını kullanmış hem Fazlullah Esterâbâdî'ye göndermelerde bulunmuştur. Dolayısıyla şairin Hurufilikten etkilendiği söylenebilir.

*Ne esmâ sırrıdır hattın müsemmâ vech-i zatından
Ayan gör **Fazl-ı Rahmani** benim ruh-i revânımdan*

***Cemâlin** müşhafın gökten melek vahy etti indirdi
Nebiler bildi te'vilin çü can-ı cavidânımdan (1998-II: 571).*

*Görünen mi'rac içinde enbiyalar şahına
Suret-i Rahman olan didar sensin ya Ali*

*Âlem-ül-gaybi yüzündür sure-i **Seb'-ul-mesan**
Levh-i dilde âlem-ül-esrar sensin ya Ali (1998-II: 572).*

13. Hüsrev (Deli Hüsrev)²⁴³ (d. ?/? - ö. ?/1598)

*Ey muvahhid gel beru her şeyde Zâtullah'ı gör
Arif-i zat ol vücudunda **sıfâtullahı** gör*

*Bilmek istersen eğer tahkik Rahman **suretin**
Dilberin **vechin** temâşâ eyle **vechullahı** gör*

...

*Mushaf-ı hüsnünde yarin hafız-ı Kur'an isen
Ayet-i Seb'ul mesaniyle kelimullahı gör (1998-II: 576).*

14. Hayretî²⁴⁴ (d. ?/? - ö. 941/1534/35)

*Kıblemizdir **vech-i pak-i Ahmed'in***

²⁴² Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. XVI. yüzyılın sonlarında öldüğü bilinmektedir. Şiirleri, Bektaşî mecmualarında yer almaktadır ve Hurufî neşveye sahiptir (Çakır, 2020). Şiirlerine bakıldığında, Hurufilikten etkilendiği rahatlıkla görülebilir.

²⁴³ XVI. yüzyılda yaşamıştır. İstanbullu bir yeniçeridir. Şiirlerinde vahdet-i vücûd düşüncesi ile insan bedeninde Tanrının mazharının görülebileceği hususlarını ele almıştır (Özmen, 1998-II: 575). Hurufî terimlerini kullanmasından yola çıkarak Hurufilikten etkilendiği söylenebilir.

²⁴⁴ Vardar Yenicesi'nde doğmuştur. XVI. yüzyılın tanınmış Bektaşî ozanlarından olup Balım Sultan'a intisap ettiği bilinmektedir. Özmen, Hayretî'nin şiirlerinde Şii inancına yakın fikirler bulunduğunu söylemektedir (Özmen, 1998-II: 525). Önceleri Mevlevî olduğu bildirilmektedir. Geniş bir divanı vardır (Durmuş, 2020). Alıntılanan şiirinden yola çıkarak Hurufî olduğunu söylemek zordur. Şair, söz konusu beyitte, kible olarak Hz. Muhammed'in yüzünü gördüğünü söylemektedir. Dolayısıyla burada, Hurufî bir etki söz konusu değildir.

Biz Muhammed Mustafayı canlarız (1998-II:526).

15. Hayâlî Beğ²⁴⁵ (d. 903-905 ?/1497-1499 ? - ö. 964/1557)

Hattuni yüzden tıraş etsen nola ey nâzenîn

Vechi yok kim bir arada cem'ola küfr ile dîn (Hâyâli, 1945: 66).

Şevk-ı envâr tecelli edeli vechümde

Mihr ile mâh benim tâlib-i didârumdur (1945: 160).

Şeş cihetden semme vechullah nûrun görmeyüb

Rü'yet-i didâr için zâhid riyâzetler çeker (1945: 177).

Vechi üstünde yer etse hâr-ü-has çekmez elem

Âferin ol rinde kim kullandı derya ü eşrebin (1945: 305).

Vuslat-ı Leylâyı Mecnûn neylesün çün buldu kâm

Vech-i Leylâdan tecelli eyleyen envârdan (1945 307).

Bir sanem sevmiş Hayâlî kible edinmiş yüzün²⁴⁶

Bir ser-âmed kâfiri mihrâb kaşı var imiş (1945: 214).

Pâk etdün ise kalbünü jeng-i 'alâkadan

Âyîne gibi var o nigârün yüzüne bak (1945: 231).

XVI. yüzyılda yaşamış olan Alevi-Bektaşî ozanların şiirleri incelendiğinde vech kavramıyla ilişkili kavramların yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu dönemin bir diğer özelliği, şiirlerde Fazlullah Esterâbâdî'ye doğrudan yapılan göndermelere rastlanmasıdır. Kızılbaş veya Bektaşî olduklarında kuşku olmayan bu

²⁴⁵ Vardar Yenicelidir. Kanûnî döneminde Fuzûlî'den sonra en bilinen şair olarak kabul edilmektedir. İran Şahı Tahmasp'ın ona büyük saygı duyduğu ve şiiri okunduğunda, "dolu" içip onu takdir ettiği aktarılmaktadır. Oldukça mütevazı bir yaşam sürmüştür. Küçük yaştan itibaren Alevi-Bektaşî inancını benimsemiştir (Karagözlü, 2020b). Şiirlerinde, Hurufî etki bariz olmamakla birlikte özellikle "vech" kavramını kullandığı görülmektedir. Bu nedenle, şiirlerine bakarak etkinin sınırlı olduğu kanaati edinilmiştir.

²⁴⁶ Tıpkı Hayretî'nin şiirindeki gibi Hayâlî Beğ de insan yüzünü kible olarak telakki etmektedir ki bu kullanım Hurufilerce de benimsenmektedir. Bu nedenle bu durum Hurufî etkiye işaret etmektedir, denebilir.

şairlerin şiirlerinde Fazlullah Esterâbâdî'den övgüyle bahsedilmesi ve onun insanın tanrısallığına ilişkin görüşlerinin şiirlerde işlenmesi, Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin Tanrı-evren-insan anlayışı çerçevesinde kesiştiği noktaları ortaya koymasından önemli veriler sunmaktadır. Örneğin Nemâyî'nin yukarıda alıntılanan şiirinde hem Fazlullah Esterâbâdî hem Hz. Ali övülmektedir. Sözelimi şiirde, Hz. Ali "**Suret-i Rahman olan didar**" olarak tavsif edilmektedir. Bu örnekten yola çıkarak Hz. Ali'nin tanrısal mazhar olduğuna ilişkin Alevi-Bektaşî inanç sisteminde yer alan inanç ögesinin Hurufî ıstılahı çerçevesinde yeniden ele alındığı savunulabilir. Sonuç olarak XVI. yüzyılın Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sisteminin şiir üzerinden yoğun bir şekilde kaynaştığı bir yüzyıl olarak tanımlanması yanlış olmayacaktır. Bu etkileşimdeki odak noktasının ise "**Tanrı-evren-insan**" düsturundaki ortak hususiyetler olduğu ise tekrar vurgulanmalıdır.

3.4.4. XVII. ve XVIII. Yüzyıl Alevi-Bektaşî Şiirinde Hurufî Etki

Manzum metinler üzerinden ele alındığında XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki Hurufî etki, XVI. yüzyıla oranla azalmış olsa da şiirlerde sebu'l-mesânî, vech, müjgan ve kaş gibi Hurufî remizler görülmeye devam etmektedir. Özellikle Derviş Mehemmed, Şirî, Kasımî ve Tahir'in şiirlerinde yoğun bir Hurufî etki bulunmaktadır. Bu dönemdeki bazı şiirlerde ise doğrudan Hurufiliği çağrıştırmayan suret ve cemel gibi ifadeler rastlanmaktadır. Bu ifadelerin Hurufî etkiden ziyade, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin sahip olduğu anlayışın yansımalarıyla açıklanması daha uygundur.

1. Kasımî²⁴⁷ (d. ?/? - ö. ?/?)

Noktadır levh-i cemâlin noktadır hatt u rakam

*Zülf ü ebru ile müjgân oldu **yedi hat** âlem*

*Ma'ni-i Ümmülkitab'ı yazdı **vech** üzre kalem*

*Hakk-ı menşur-i ilah **vechinde** burhan noktadır (Özmen, 1998-III: 65).*

Kâşif - i ilm - i ledünni şah - ı mülk - i şeş cihât

***Bist ü heşt heftâd ü düden gösterir nakş-ı sıfat** (1998-III: 67).²⁴⁸*

²⁴⁷ Hayatı hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. XVII. yüzyılda yaşamıştır. Bektaşî ozanıdır. Şiirleri oldukça güçlüdür. Şiirlerinde; Noktavîlik ve Hurufilik etkisi bulunmaktadır (Özmen, 1998-III: 65.). Şiirlerinde, Hurufî remizleri oldukça belirgindir. Dolayısıyla Hurufilikten etkilendiği açıktır.

²⁴⁸ Kasımî'nin bu beytinde de 28 ve 32 kelime-i ilahiye atf yapıldığı görülmektedir.

2. Şirî (Bektaş Çelebi)²⁴⁹ (d. 1121/1710 - ö. 1175/1761)

Seyredip seb'ülmesâni bezmini hoşeyledim

Bade-i aşkın nasib oldu şükür nuşeyledim

...

Basmışım innâhedeynâ hussebile pâyı ben

Semme vechullah giri kuteyledim sevdâyı ben (1998-III: 189).²⁵⁰

Ta Kelâmullahı natık hucceti tenzildir

Ailemel-esmai hüsnün sureti te'vildir (1998-III: 186).

3. Selim Baba²⁵¹ (d. ?/? - ö. 1197/1783)

Mürşidin vechinde gördüm bâbı Cennet hattını

Okudum ettim şehadet hıfzı Kur'an eyledim

...

Kim arar âlemde derdin çaresin Derviş Selim

Mürşidin vechinde ancak derde derman eyledim (1998-III: 258).

4. Azbî²⁵² (d. ?/? - ö. 1149/1160/1736/1747)

Dört kitabı şerh eder vechin hakikat ehline

Vechini görmektir elhak ayit- i nurdan garaz (1998-III: 266).

²⁴⁹ XVIII. yüzyıl şairidir. Bektaşî ozanıdır. Hakkında ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Şiirlerinden yola çıkarak çok iyi bir İslami eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Tasavvuf eğilimi barizdir (Özmen, 1998-III: 183). Alıntılarımız şiirlerinden yola çıkarak Hurufilikten etkilendiğini söyleyebiliriz.

²⁵⁰ Bu iki beyitte yer alan “seb’u’l-mesâni” ve “vechullah” ifadelerinin kullanımından yola çıkarak Şirî’nin Hurufilikten etkilendiği söylenebilir.

²⁵¹ Hayatı hakkında fazla bilgiye sahip olunmayan şair, bir Bektaşî ozanıdır. Hacı Bektaş Dergâhı’nda Mihman Evi babası olduğu ve İstanbul’a gelip İnadiye Tekkesi şeyhi Haşim Baba’ya bağlandığı bilinmektedir (Özmen, 1998-III: 259). Şiirlerinde Hurufî etki sınırlı olmakla beraber, Hurufilikten etkilendiği muhakkaktır. Alıntılanan şiirinde, mürşidinin vechinde cennet kapısının hattını gördüğüne ve onda Kur’an’ı okuyarak hıfz ettiğini söylemesi Hurufî etkiyle açıklanabilir.

²⁵² Hayatı hakkında çok fazla bilgi yoktur. XVIII. yüzyılda yaşamıştır. Asıl adı Mustafa’dır. Medrese eğitimi almıştır. Birçok tarikattan etkilense de Bektaşilikte karar kılmıştır. Ancak *Divan*’ında Bektaşî neşvesi ile yazılan şiirlerin sayısı sınırlıdır (Erol ve Ünal, 2020). Alıntılarımız şiirde geçen “vech” ifadesiyle kastedilen doğrudan Allah’ın vechidir. Bu nedenle Hurufî etkinin görüldüğünü söylemek zordur.

5. Tahir²⁵³ (d. ?/? - ö. ?/?)

Sırr-ı Şah-ı vech-i âdemde gören iz'anına
Eylerim canım feda bil rahına erkânına
Okuram Seb'ulmesani ruy-i âdem şanına
Dere edüb müjgân ü kaş ti zülfünün çevganına (1998-III: 317).²⁵⁴

Ol yüz elli altı harfizi asi-i Kur'an-ı hâkim
Dest ü pâ vü hem cemal-i âdem-i vech-i Kerim (1998-III: 319).

Ayet-i Seb'ul-mesâni Kaf vel - Kur'an biziz
Bi tekayyüd zehr nuş eyler veli merdan biziz (1998-III: 319).

6. Güzide Ana²⁵⁵ (d. ?/? - ö. ?/?)

Güzide der ki suret-i Rahman
Âdemdir cümleye delil - i bürhan
Habersiz dolaşma ey gafil insan
Sen seni gör cümle eşya sendedir (1998-III: 226).

7. Şemîmî (Kemallettin)²⁵⁶ (d. ?/? - ö. ?/?)

Bizdedir Seb'ul-mesani arş-ı Rahman bizdedir
Mazhar-ı Zülkibriya'yız ulu Sübhan bizdedir (1998-III: 312).

8. Kalbî²⁵⁷ (d. ?/? - ö. ?/?)

Erenlerim açtı aşkın kitabın

²⁵³ Hakkında yeterli bilgi yoktur. XVIII. yüzyılda yaşamıştır. Bir ara Kaygusuz Abdal Dergâhı'nda kaldığı, şiirlerinden anlaşılmaktadır. Aruz ölçüsüyle şiirler yazmış, şiirlerini kendisi derlemiştir (Özmen, 1998-III: 315). Şiirlerine bakıldığında, Hurufi etkinin bariz olduğu görülmektedir.

²⁵⁴ Tahir'in bu şiirinde geçen ifadeler yoğun bir Hurufi etkiye sahiptir. Buradan yola çıkarak şairin Hurufi literatürüne oldukça hakim olduğu söylenebilir.

²⁵⁵ Doğum tarihi ve yeri ile ne zaman vefat ettiği bilinmeyen şairin, XVIII. yüzyılda yaşadığı düşünülmektedir. Şehit Feyzullah Çelebi'nin kızı olduğu ve Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nda, Hazret Avlusunun sol tarafındaki terasta mezarının bulunduğu bilinmektedir (Özmen, 1998-III: 217). Şiirinde geçen suret-i Rahman ile Âdem'e yapılan gönderme birlikte düşünüldüğünde Hurufî etkiden söz edilebilir. Ancak yine de bu etki, sınırlı kalmaktadır.

²⁵⁶ XVIII. yüzyıl şairidir. İşkodra Akçahisar Bektaşî Dergâhı postnişinidir (Noyan, 2001-IV: 452). Alıntılanan şiirinde geçen "sebu'l-mesâni" ifadesinden yola çıkarak Hurufilikten etkilendiği söylenebilir.

²⁵⁷ XVIII. yüzyılda yaşadığı ve bir ara Mısır'da Kaygusuz Abdal Dergâhı'nda kaldığı bilinmektedir. Hayatı hakkındaki bilgiler sınırlıdır (Özmen, 1998-III: 277). Şiirinde her ne kadar vechullah ifadesini kullanmış olsa da bunun, Hurufi neşvesinden ziyade vahdet-i vücûd ile Alevi-Bektaşî inanç sistemi tınısı taşıdığı değerlendirilmektedir. Dolayısıyla şairde Hurufi etkiden söz etmek zordur.

Okumağa Bismillah'a gelmişem
Arifler feth etsün kamu cevabın
Mahabbet çün vechullaha gelmişim (1998-III: 278).

9. Âşıkî²⁵⁸ (d. ?/1765 - ö. ?/1821)

Küllü şeyin halli vechinde olmuştur nüzul
Geç ikilikten beri ol suret-i errahmana bak (Özmen, 1998-IV: 74).

Hacılar Kâbe'yi tavafa gider
Yüzünü görmeyen hacı mı olur
Melekler Âdem'e secde eyledi
Azazil Âdeme secde mi kılır (Özmen, 1998-IV: 59).

10. Şâhî²⁵⁹ (d. ?/? - ö. ?/?)

Doksan bin erenler dedi "Eyvallah"
Senin rızandayız cümlemiz billâh
Yüzünde yazılmış "Semme vechullah"
Mutlaka Âlî-i Haydar demişler (Noyan, 2000-III: 197).

11. Derviş Mehemed²⁶⁰ (d. ?/? - ö. ?/?)

Nasrunminallahın lütfu dokuna
Ve fethün karibe el'ihşan indi
Vechinde Kur'an'ı azim okuna
Hakkında sure-i er-Rahman indi (Özmen, 1998-III: 421).

²⁵⁸ 1765'te Arguvan'da dünyaya gelmiştir. Derviş Muhammed'in çırağıdır (Aral, 2020). Şiirlerinde her ne kadar vech kavramı ve Âdem'e secde edilmesi hususu geçse de bunun Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan felsefesi ile vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde ele alınmasının daha uygun olduğu değerlendirilmektedir.

²⁵⁹ Bedri Noyan'ın eseri dışında, şair hakkında bilgiye erişilememiştir. Noyan, şiirin XVIII. yüzyıla ait olduğunu söylemektedir (2000-III: 198). Alıntılanan dörtlüğün Hurufî etkiyle yazılmış olması muhtemeldir.

²⁶⁰ XVIII. yüzyılda yaşamış bir Bektaşî ozanıdır. Alıntılanan şiirde, vechinde Kur'an'ın okunduğunu söylemesinden yola çıkarak bir ölçüde de olsa şiirinde Hurufî etkinin bulunduğu söylenebilir (Özmen, 1998-III: 419).

XVI. ile XIX. yüzyıla nazaran bu yüzyıllarda Hurufi etkinin daha az olması şayan-ı dikkattir. Bu ara dönemde Hurufi etkinin görece azalmasının nedenleri, ayrı bir inceleme konusu olarak ele alınmayı hak etmektedir. Bu dönemde Kızılbaş zümrelerden ziyade Bektaşî Dergâhına bağlı şairlerde Hurufi etkinin daha çok görülmesi ve yine bu dönemde Kızılbaş unsurların kırsal alana daha çok çekilip önemli ölçüde sessizliğe bürünmesi birlikte düşünüldüğünde, Hurufi etkinin bu dönemde daha az görülmesinin bu çerçevede açıklanıp açıklanamayacağı sorusu akla gelmektedir.

3.4.5. XIX. Yüzyıl Alevi-Bektaşî Şiirinde Hurufi Etki

Bu yüzyılda Hurufî etkinin Alevi-Bektaşî şiirinde oldukça yoğun olduğu görülmektedir. Bektaşî tarikatına yönelik baskı ve kovuşturma dönemi olan bu çağda, Bektaşîlere yönelik suçlamaların önemli bir kısmının Hurufilik üzerinden gerçekleştirilmesine rağmen Hurufi etkinin yoğun bir şekilde sürmeye devam etmesi, dikkat çekicidir. Bu yüzyılın bir diğer önemi, şiirlerde yer alan Hurufi remizlerinin daha belirgin olmasıdır. Buradan yola çıkarak XIX. yüzyıla gelindiğinde, artık Hurufiliğin inanç öğelerinin Alevi-Bektaşî şiiriyle kaynaşmış olduğunu söylemek mümkündür. Son olarak bu dönemin şiirlerinde Alevi-Bektaşî inanç sistemine ait öğelerin çok başarılı bir şekilde Hurufi kavramlarla kaynaştığı görülmektedir.

1. Malatyalı Sadık Baba ²⁶¹ (d. ?? - ö. ??)

Ustazı Hak böyle aldık Fazlıdan

Elif Ayın açtı aslı bir Mim'den

Otuz iki baktır hattı Kur'andan

Seb'el mesan imiş bilmezdim ezel (Özmen, 1998-IV: 389).²⁶²

Beş huruf, beş ayetine kimse ermedi zatına

Âdemi Hak sıfatında yeryüzüne salan kimdir? (1998-IV: 408).

Vechindir dilimde illallah ile

²⁶¹ Asıl adı Hüseyin'dir. Alevi-Bektaşî ozanıdır (Akın, 2020c). Hurufilerce kullanılan hususi kavramları kullanmasından yola çıkarak şiirlerinde, açık bir Hurufi etkinin olduğu söylenebilir.

²⁶² Malatyalı Sadık Baba'nın bu şiirinde Kur'an'daki otuz iki kelime-i ilahinin sebu'l mesâni olduğunun vurgulanması, Hurufiliğin insan yüzü ile Kur'an'ın aynı kelimeleri barındırdığına ilişkin inancına işaret etmektedir. Dolayısıyla şairin şiirinde belirgin bir Hurufi etkiden söz edilebilir.

*Okudum Elhamı Bismillah ile
Sadık'ın her hali eyvallah ile
Hamdi sena edip ihsanı gözler (1998-IV: 403).*

2. Sırrı²⁶³ (d. ?/1794 - ö. ?/1842)

*Belki her işin, **Kirpikle kaşın***

***Lebinle dişin**, Otuz ikidir*

...

*Çakeyle **yüzün**, Pakeyle özün*

Ne görse gözüün, Otuz ikidir

...

Söylemiş Kur'an, Bu söze gel kan

***Vehinde** ayan, Otuz ikidir (1998-IV: 125).²⁶⁴*

*Dilberâ **ayyine-yi Haq'dur** yüzüñ*

Ẓât-ı rahmân vech-i pâküñdür senüñ

Mürdeler ihyâ ider her bir sözüñ

*Ẓât-ı rahmân **vech-i pâküñdür** senüñ*

...

*Ey yüzi **Seb'a'l-Mesânî** ey civân*

Dersimi andan okuram her zamân

***Vehinde** seyr ideli Haq'ayân*

*Ẓât-ı rahmân **vech-i pâküñdür** senüñ (Cansever, 2005: 10-12).*

Cân u dilden sözime şutğıl kulâk

Baş kadem 'aşk mektebinden al sebâk

***Vech-i âdemden** görindi zât-ı Haqq*

Aşl maqsûduñ koyub destine düşme ırâk

²⁶³ Asıl adı Mehmet'tir. Eğribozludur. Bektaşiliğe meyletmiş bir mutasavvıf olarak bilinmektedir. Kendine ait bir *Divan*'ı bulunmaktadır (Çakır, 2020b). Sırrı'nın *Divan*'ında Hurufiliğe işaret eden sayısız örnek bulunmaktadır (Cansever, 2005). Bu çalışmada bunların bir kısmına yer verilmiştir. Şiirinde hemen hemen bütün Hurufi terimlerini kullanmıştır. Dolayısıyla Sırrı'de oldukça yoğun bir Hurufi etkiden söz edilebilir.

²⁶⁴ Bu şiirde Sırrı; kirpik, kaş gibi Hurufilerce insan yüzündeki hatlardan sayılan uzuvlara sıkça gönderme yapmış ve bunların insan yüzünde ayan olup 32 kelime-i ilahiye işaret ettiğini vurgulamıştır. Bu bakımdan şiir yoğun bir Hurufi etkiye sahiptir, denebilir.

Âdemüñ vechi Kitâbullâhdur
Okıyanlar ‘ârif billâhdur
Ûande baısa gördigi Allâh’dur
Görmeyenler kâfiri gümrâhdur

Âdemüñ vechine Haııı’ı görmedüñ
Haııı’a mazhar kimdür ânı bilmedüñ
“Men‘aref” sırrına mahrem olmadüñ
Lâ-cerem kör olduñ vü yol bulmadüñ (2005: 31).

3. Zahmî²⁶⁵ (d. ?/? - ö. ?/?)

Muhibbi bendei Hayder olanlar
Bezli ömredenler Kanber olanlar
Semme vechullah'a mazhar olanlar
Can olur canana canı neylesin (Özmen, 1998-IV: 144).

4. Âşık Veli²⁶⁶ (d. ?/? - ö. ?/?)

Fatiha suresin vechin okudum
İsmin zikr-etmeyen kula kaktım
Şükr-olsun metaım kumaş dokudum
İhsan eyle kapundaki kuluna (1998-IV: 170).²⁶⁷

5. Perişan Baba²⁶⁸ (d. ?/? - ö. ?/1885)

Kamu vechinde imlâda
Gerek zâri ü ihfâda
Gerek evvelce eşyada

²⁶⁵ Hakkındaki bilgiler sınırlıdır. XIX. yüzyılda yaşadığı, Çorumlu bir Bektaşî olduğu bilinmektedir. Hece ve aruz ölçüsü kullanmıştır. Şiirlerinde vahdet-i vücûd felsefesinin etkileri görülmektedir (Özmen, 1998-IV: 143). Şiirinde her ne kadar “*semme vechullaha mazhar olanlar*” ifadesi geçse de bunun Hurufî etkiden ziyade Özmen’in de işaret ettiği gibi vahdet-i vücûd etkisinde olması daha doğru bir açıklamadır. Bu nedenle şiirlerinde Hurufî etkiden bahsetmek zordur.

²⁶⁶ XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir Alevi-Bektaşî ozanıdır. Kul Veli, Veli gibi adlarla da anılmaktadır (Özmen, 1998-IV: 167). Alıntılanan şiirindeki ilk dizede Fatiha ile vech kavramını birlikte ele almasından yola çıkarak şiirinde Hurufî etki olduğu söylenebilir ancak şiirlerinde bu örnekten başka bir etkiye rastlanmamıştır.

²⁶⁷ Şiirde geçen “*Fatiha suresin vechin okudum*” ifadesi, açık bir Hurufî etkiye işaret etmektedir.

²⁶⁸ Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Konyalı olduğu ve Tûrâbî’ye bağlandığı bilinmektedir (Özmen, 1998: 189). Alıntılanan şiirlerinde, “*si vü dü hat*” ifadesi gibi açık Hurufî etkiler görülmektedir.

Hak Muhammed Ali haktır

Hacı Bektaş Veli haktır (1998-IV: 191).

Ol vatandan beni birun - i mader

Çıkardı kucakta şir ile şeker

Si vü dü hat olmuş vechinde defter

Rümuz-ü Allemel-esma içinde (1998-IV: 193).

6. Bosnavî²⁶⁹ (d. ?? - ö. ??)

Ali'dir mazharı sırr-ı Hüda'nın

Ali'dir aynı zat-ı Mustafa'nın

Ali'dir Şah Hasan vechindeki nur

Ali'dir Şah Hüseyin-i Kerbela'nın (1998-IV: 219).

Revnağ-ı ruhsar-ı yar çün görünür her zerreden

Tal'at-i hurşid-i envar nur-i tabın aynıdır

Vech-i âdemden oku kim nüsha-i ilm-i ledün

Mushaf-ı natık odur alicenabın aynıdır (1998-IV: 220).

*Ali ismi Allah derler, **Yüzüne** secde ederler*

*Taş yerine başkoyarlar, **Koyamazsın demedim mi*** (1998-IV: 221).

7. Rahmî²⁷⁰ (d. ?? - ö. ??)

Yüzüm sürdüm eşiğine hakine

Saf ettim gönlümü meydana gördüm

*İştihak eyledim **vech-i pakine***

*Hamd olsun **didar-ı Subhânı** gördüm* (1998-IV: 295).

²⁶⁹ Mahlasına bakılırsa Bosnalıdır. XIX. yüzyılda yaşadığı bilinmektedir. Bektaşî'dir. Şiirlerinde ehlibeyt ve Hz. Ali sevgisi sıklıkla görülmektedir (Özmen, 1998-IV: 213). Şiirlerinde "vech" ve "vechi- âdem" gibi ifadeler geçmesiyle Ali'nin yüzüne secde edilmesini belirten dizelerinden yola çıkarak Hurufî etkiden söz edilebilir.

²⁷⁰ Gerçek kimliği bilinmemektedir. XIX. yüzyılda yaşadığı, Edirneli olduğu ve Seyyid Ali Sultan Tekkesi'nde hizmet gördüğü bilinmektedir (Özmen, 1998-IV: 293).

8. Ali İlhami Dede²⁷¹ (d. ?? - ö. 1308/1890)

On dört ma'sum pâk ü on iki imam

On yedi kemerbest cümlesi tamam

Anların vechine çalındı kalem

Hatt-ı istivâda kırklardır billâh (1998-IV: 309).²⁷²

9. Tokatlı Gedâyî²⁷³ d. 1242/1826 - ö. 1317/1899)

Alnında yazılı hatt-ı dört kitap

Vechi kiblegahır kaşları mihrap

Firdevs-i aladan açıldı bir bab

Böyle bir mübarek şare uğradım (1998-IV: 414).

10. Edib Harâbî²⁷⁴ (d. 1269/1853 - ö. 1334/1916)

Vech-i Harabi'ye gel eyle dikkat

Hakk'ın cemalini eylersin rüyet

Sade "Hak var" demek, değil marifet

Marifet var, marifetten içeri (1998-IV:531).

Hak yüzüdür burda gördüğün yüzler

Velakin göremez kör olan gözler

Bezm-i erenlerde söylenen sözler

Hakk'ın esrarıdır haşhaş değildir (1998-IV:530).

Zahit bu esrara değildir agâh

²⁷¹ Asıl adı Ali olan Ali İlhami Dede, Şücaüddin Veli postnişini Pir Mehmed Dede'nin oğludur. Babasının ölümünden sonra posta kendisi oturmuştur. Hece ve aruz ölçüsüyle şiirler yazmış, şiirlerinde Hacı Bektaş Veli sevgisini yoğun olarak işlemiştir (Özmen, 1998-IV: 307). Şiirlerine bakıldığında, Hurufi neşvesi görülebilir. "Hatt-ı istivâ" gibi bazı hususi Hurufi remizleri kullanan Ali İlhami Dede'de Hurufi etki olduğu söylenebilir.

²⁷² Ali İlhami Dede'nin bu dörtlüğü Alevi-Bektaşî inancıyla Hurufî düşüncesini kaynaştıran güzel bir örnektir. Şiirde hem on dört masuma hem on iki imama tazimde bulunulmakta, ayrıca kırkların hatt-ı istivâda olduğu belirtilerek bu iki düşünce oldukça nezih bir şekilde kaynaştırılmaktadır.

²⁷³ 1826 yılında Tokat'ta doğmuştur. Hakkında bilgiler sınırlıdır. Bektaşî ozanıdır. Ömrünün çoğunu İstanbul'da geçirmiştir. Asıl adı Ahmed'dir (Özmen, 1998-IV: 414). Alıntılanan şiirlerinden yola çıkarak bariz Hurufî etki olduğunu söylemek zor olsa da Hurufîlikten bir ölçüde etkilenmiş olması muhtemeldir. Özellikle "hatt" kavramını kullanması, en azından Hurufî remizlerine yabancı olmadığı anlamına gelebilir.

²⁷⁴ Asıl adı Ahmed Edib olan şair, İstanbul doğumludur. Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'ya intisap etmiştir. Divanı bulunmaktadır (Özmen, 1998-IV: 521-522). Şiirlerindeki ifadelerden yola çıkarak Hurufîlikten bir ölçüde etkilendiği söylenebilir.

*Leylei Miraçta Hazreti Allah
Bir suret-i şahı emretti naghah
Muhammede arz-ı Cemal eyledi (1998-IV:532).*

11. Cemâlî Baba²⁷⁵ (d. 1252/1836/7 - ö. 1342/1915)

*Teveccüh eyledim mihrak-ı yâre
Göründü gözüme kible-i hacet
Ru be ru gelince **vech-i didare**
Salat-ı daime eyledim kamet
...
Cemâlî **ayine oldu cemâle**
Ülül'ebzar vakıf olur mu hale
Görünen Hak ne hacet kil ü kale
Fesemme **vehullah** hakkında ayet (1998-IV: 551).*

*Yedi âyet bist u heşt Ümmü'l-kitab esrârını
Vechin üzre okunan Kur'ân'ı sen senden ara (Cemâlî, 2014: 10).*

12. Âşık Sıtkı Baba (Pervane)²⁷⁶ (d. 1865 / ö. 1928)

***Vechinde** nur alır Mâh ile Hurşit
Lütfeyleyip kalbim sarayın ışıt
İster diken doldur, ister taş taşıt
Hizmet için ulu divana geldim (Özmen, 1998-IV: 562).*

*Fe sümme **vehullah** Sırr-ı Kur'an'dır
Her can fehmedemez ilm-i nihândır
Şahadet amentü şart-ı imandır
Bulan bilir bulmayanlar ne bilir (1998-IV: 583).*

***Kaşların** bismillah **vechin** beytullah*

²⁷⁵ Tekirdağlıdır. Asıl adı Hasan'dır. Tasavvufa hâkim olduğu anlaşılan şair, döneminde tanınan biridir. Tekirdağ Belediye Başkanlığı da yapmıştır (Özmen, 1998-IV: 550). Şiirlerinden yola çıkarak belli ölçüde Hurufilikten etkilendiği söylenebilir.

²⁷⁶ Dedekargın soyundandır. 1865 yılında Tarsus'ta doğmuştur. Asıl adı Zeynel Abidin olan ozan, köylüdür. Bektaşî tarikatına intisap etmiştir (Özmen, 1998-IV: 559). Şiirlerinde, Hurufî remizlerini kullanmasından yola çıkarak güçlü bir Hurufî etkinin olduğu söylenebilir.

*Seni öz eliyle yaratmış Allah
Sevmişim ben seni terk etmem billah
Aşkın hançeriyle vuralar beni (1998-IV: 583).*

*Eriştim kırklara sırr-ı vadetten
Se bakım verdim ilm-i hikmetten
Varıp okumadım gayrı mektepten
Dost **yüzünde umm'ül Kur'anı** buldum (1998-IV: 587).*

*Yedi mushaf, yedi esma, yedi ayet
Mana-yı gencinde gösterir **suret**
Yedi kat gök, yedi kat yer, semavat
Arş-ı rahman o noktada gizlidir (1998-IV: 588).*

13. Âşık Kul Fakır²⁷⁷ (d. 1837 / ö. 1938)

***Vehinde** gürünen ilm-i Kur'an 'dır
Bunu fark etmeyen fikri yalandır
Elbet erin ere gönlü ayandır
Muhabbet evinde kalan incinmez (1998-IV: 590).*

*Vücuddan haberin alan
Vehullaha nazar kılan
Kudurette cöfer olan
Müşterisiz mal satmayın (1998-IV: 602).*

*Niyazım ol **vehullahta**, Hak âdemde var gibi
Hakk'ı âdemde bilmeyen, küllühün finnar gibi (1998-IV: 607).*

14. Mir'âtî (Kalecikli)²⁷⁸ (d. ?/1809? - ö. ?/1884?)

²⁷⁷ Amasya'nın Merzifon İlçesine bağlı Kireymir köyünde doğmuştur. Hacı Bektaş Dergâhı'na ve Ahmet Cemalettin Çelebi'ye büyük saygısı vardır. Şiirleri, A. İhsan Aktaş ve Sabri Yücel tarafından kitap hâlinde yayımlanmıştır (Özmen, 1998-IV: 589). Şiirlerine bakıldığında belli ölçüde Hurufilikten etkilendiği anlaşılmaktadır.

²⁷⁸ Asıl adı Mehmed'dir. Ankara, Kaleciklidir. Doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bilgi sahibi olunamayan Mir'âtî'nin hayatının bir bölümü hakkında rivayetlerden başka bilgi yoktur. Medrese eğitimi almış ve imamlık yapmıştır. Daha sonra Bektaşiliğe intisap etmiştir. 1869'da Tûrâbî Ali

Bu aşkı esrara vakıf olalı
Zıkr ü fikrim oldu bai Bismillah
Vücudum (Allemel'esmâ) bileli
Göründü dideme (Semmevechullah) (1998-IV: 348).

Secde kıl gel Âdeme İblis gibi areyleme
Emrü neyhin bil Hakkın mekânını nareyleme
Semmevechullahı gör zatına inkâr eyleme
(Küntükenz) esrarım bildinse izhar eyleme
Ettenadi ol münadiler medet çalındı sur
Eyyühennas i'lemu hâzâ budur Yevmennüşur (1998-IV: 351).

15. Sefil Abdal²⁷⁹ (d. ?/? - ö. ?/?)

Denir ehl-i beyti sevene naci
Âdemde âyândır Allah'ın vechi
Muhammed'in giydiği hırka ve tacı
Sefil Abdal giydi Şaha aşk olsun (1998-IV: 361).

Muhammed Ali birliğe gelince
Dost vechini o dem ayan edince
Mürşid huzurunda ikrar verince
Mürşidim Muhammed rehberim Ali (1998-IV: 362).

16. Mehmed Ali Hilmi Dedebaba²⁸⁰ (d. ?/1842 - ö. ?/1908)

Baba'dan el almıştır. Bu yüzyılın en bilinen ozanlarından. Döneminde, keramet göstermesiyle ün yapmıştır. Türkçesi duru ve coşkuludur (Özmen, 1998-IV: 347). Şiirinde belli bir ölçüde Hurufi etkiden söz etmek mümkündür.

²⁷⁹ XIX. yüzyılda yaşadığı sanılan ozanın hayatı hakkında bilgiler çok kısıtlıdır. Bektaşî ulularından Fethi Baba'yı pir olarak gördüğü anlaşılmaktadır (Özmen, 1998-IV: 359). Bazı şiirlerinden yola çıkarak Hurufilikten etkilendiği söylenebilir. Özellikle "Âdem'de âyândır Allah'ın vechi" dizesinin Hurufi etkiye sahip olduğu değerlendirilmektedir.

²⁸⁰ İstanbul doğumludur. Babası cami imamıdır. 1865 yılında Bektaşî tarikatına girmiştir. Şah Kulu Sultan Tekkesinin postnişini olmuştur. Son dönemin en önemli Dedebalarındandır. Şiirlerinde hem aruz hem hece ölçüsü kullanmıştır. Şiiri oldukça güçlüdür. Divanı vardır. (Özmen, 1998-IV: 439). Hilmi Dedebaba, Bektaşîliğin Hurufilikle ilişkisinin olmadığını savunan ve Hurufiliği olumsuzlayan bir tutum takınmıştır. Ancak şiirlerinde bu tutumun tersi müşahede edilmektedir. Örneğin *Divân*'ında, Hurufilerin çokça kullandığı "Fazl-ı Yezdân" ifadesini kullanarak Fazlullah Esterâbâdî'ye olan saygısını göstermektedir. Şiirleri incelendiğinde, Hurufi etkinin oldukça net ve yoğun olduğu görülmektedir. Özellikle *Divân*'ında, Hurufiliğe ilişkin çokça gönderme vardır. Dolayısıyla Hilmi Dede Baba'nın Hurufilikten önemli ölçüde etkilendiği söylenebilir.

Ayine tuttum yüzüme, Ali göründü gözüme
Nazar eyledim özüme, Ali göründü gözüme (1998-IV: 442).

Mü'mine mir'at olup mü'min tecelli eylemi
Sema vechullah'ı biz her yüzde seyran eyledik (1998-IV: 447).

Nûr-ı vechinde yazılmış Fâtiha ümmü'l-kitâb
Hatt-ı hüsnüñ üzre konmuş noқта-yı ben bir yana (Yakışır, 2016, 88).

Nüsha-yı kübrâdır vücûd-ı âdem
Ahsen-i takvime mazhar olmuş hem
Hilmiyâ anıñ-çün niyâz eylerem
Nur-ı hakkı gördüm vech-i insanda (2016: 153).

Fazl-ı Haqq envâr-ı vechinde dem-â-dem müncelî
Pertev-i mişbâh-ı kudret hâzin-i nûr-ı celi (2016: 18).²⁸¹

Kırâ'at eylerim vechinde ben ümmü'l-kitâb
Kelâmu'llâh-ı nâtıkdır femin mu'ciz-nümâ (2016: 211).

Yüzüñ seb'âl mesâni lebleriñdir sûre-i kevser
Muqayyed ruhlariñ tefsiri 'aql-ı nüktedânımda (2016, 385).

17. Derûnî Baba (Derûn Abdal)²⁸² (d. ?/? - ö. ?/1899)

Evladı (Derûnî) hazinetullah
Âdeme şerifim demedimi Allah
Vechinde okunur ba-i bismillah
Göresi gözlerim var imiş dostu (Özmen, 1998-IV: 490).

²⁸¹ Mehmed Ali Hilmi Dede baba'nın bu beytinde Fazl-ı Hak olarak ifade edilen Fazlullah Esterâbâdî'nin nurlu yüzünde sıkça parladığının ifade edilmesi dikkat çekicidir zira şiirlerinde Hurufî remizleri sıklıkla kullanan Mehmed Ali Hilmi Dede baba, buna mukabil Bektaşiliğin Hurufilikten ayrı olduğunu iddia eden ve Hurufiliği genel olarak olumsuzlayan bir reddiye kaleme almıştır.

²⁸² Soyunun İmam Rıza'ya dayandığı, Arapça ve Farsçayı çok iyi bildiği söylenmektedir. Dervişlik hırkası giyerek Hacı Bektaş Dergâhı'nı ziyarete gitmiştir. Feyzullah Çelebi Efendi'ye bağlanmıştır (Özmen, 1998-IV: 490). Şiirlerinde Hurufî etki söz konusudur. Örneğin "hutut-u vech" ve "vech" gibi Hurufî remizleri kullandığı görülmektedir.

Nasıl beyan edem ol safî yâri
Bir ismin manası cihana sığmaz
Hutut-u vechinde bir nokta bari
Söylesem ve lakin lisana sığmaz (1998-IV: 491).

18. Amasyalı Fedâyî Baba²⁸³ (d. ?/1855 - ö. 1940)

Gel ey kardeş hacı olmak dilersen
Hakikatte Kâbe vechi âdemdir
Küllü masivayı kalpten dilersen
Hakikatte Kâbe vechi âdemdir

...

Ey Fedayi sen bir mürşid bulursun
Kâbe'nin sırrını anlar bilirsin
Meramın ol ise hacı olursun
Hakikatte Kible vechi âdemdir (1998-IV: 494).

Ey Fedayi insan cismi Kur'andır
Halka mahvi, ariflere ayandır
Vechullah ayeti seb-ül mesândır

Müsemasın ilm-i esmadan okur (1998-IV: 495).

Allemel esmanın kitabın oku
Sureti âdemde ara bul hakkı
Cismini can eyle kalasın baki
Vücutun şehrinde iman eğlenir (1998-IV: 495).

Evvel bilip fehmet özün
Fatiha-tül Kitap yüzün
Nuru Haktır görmez gözün
Taatiyle takvalanma (1998-IV: 504).²⁸⁴

²⁸³ Amasya'nın Yassıçal köyünde dünyaya gelmiştir. Uzun bir ömür sürmüştür. Dili; akıcı, duru ve kolay anlaşılır bir üsluba sahiptir. Tasavvufa yönelmiştir (Özmen, 1998-IV: 493). Şiirlerinde, belirgin Hurufî etkiler söz konusudur.

²⁸⁴ Amasyalı Fedâyî Baba'nın yüzü "fatiha-tül Kitap" a benzetmesi belirgin bir Hurufî etkiyle açıklanabilir.

19. Mihrâbî (İbrahim Baba)²⁸⁵ (d. ?/? - ö. 1338/1920)

Kur'anidir sözüümüz

Rahmanidir yüzümüz

Hakkı görür gözümüz

Aldanmayız hayale (1998-IV:546).

Pir Balım Sultan

Suret-i Rahman

Mana-yı Kuran

Haktır eyvallah (1998-IV: 547).

20. Ecrî²⁸⁶ (d. ?/? - ö. ?/?)

Ali'dir yar-i Peygamber Ali'dir Ba-i Bismillah

Ali'dir suret-i Rahman Ali'dir zat-ı Fazlullah (1998-IV: 255).

21. Sâcid²⁸⁷ (d. ?/? - ö. 1260/1844)

Mevc urup umman-ı aşkdan şah-ı Fazlullah benem

Cümle ilmin ilmiyim esrar-ı ilmullah benem

...

Levh-i mahfuz-i Huda'yim arş ü kürs-i münteha

İstiva-yi hatt-ı mevcudum kelimullah benem (1998-IV: 129).

²⁸⁵ Kırım hanzadelerindedir. Bahriye'ye girip kolağalığına kadar yükselmiştir. Sütlüce Bektaşî tekkesi Şeyhi Münir Baba'ya bağlanmış ve derviş olmuştur. İyi bir tahsil gördüğü bilinmektedir. Tikveşli Yusuf Efendi, ona hocalık yapmıştır. Aruz ve hece ölçüsüyle şiirler yazmıştır. Dili sade ve akıcıdır (Özmen, 1998-IV: 545). Şiirlerinde "vech" kavramına taalluk eden ifadeler olsa da bunlar, Hurufilikten kaynaklı olabileceği gibi vahdet-i vücûd felsefesinden kaynaklı da olabilir. Bu nedenle Mihrâbî'nin şiirlerinde belirgin bir Hurufî etkiden söz etmek zordur. Alıntılanan şiirinde geçen "*rahmanidir yüzümüz*" ifadesinin Hurufî etkiden kaynaklanıp kaynaklanmadığını tespit etmek için diğer şiirlerinden başka işaretler bulmak zordur.

²⁸⁶ Hayatı hakkındaki bilgiler sınırlıdır. XIX. yüzyılda yaşadığı bilinmektedir. Şiirlerinde aruz ve hece ölçüsünü kullanmıştır. Divanı vardır. Şiirlerinde Bektaşîlik inancı, Hz. Ali ve ehlibeyt sevgisi ile Hak-Muhammed-Ali düsturunu işlemiştir. Kaygusuz Abdal'ı örnek aldığı görülmektedir (Özmen, 1998, IV: 253). Alıntılanmış beytinde hem insan yüzüne hem Fazlullah Esterâbâdî'ye gönderme yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla Hurufilikten haberdar olduğu ve etkilendiği söylenebilir.

²⁸⁷ İstanbulludur. XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Fındıklı'da yaşamış, geçimini makaracılık yaparak sağlamıştır. Bu nedenle kendisine Makaracı Sâcid de denmiştir. Rumelihisarı'ndaki Şehidler Tekkesi postnişini olan Mahmut Baba'dan el almış ve tarikata girmiştir (Özmen, 1998-IV: 129). Alıntılanan beytine bakıldığında Hurufilikten etkilendiğinin açık olduğu görülmektedir. Özmen'e göre de şiirlerinde bâtnîlik etkisi vardır (1998-IV: 129).

22. Fehmî²⁸⁸ (d. ?/? - ö. ?/1895)

Muhabbet açılsın cemâl görünsün
Muhammed Mustafa Ali aşkına
İmam Hasan Hüseyin demi sürülsün
Hatice Fatıma gülü aşkına (1998-IV: 329).

Fehmî “Lâ”dan geçüb “illallah” diyen,
Cemâl-i âdem’e secdegâh diyen,
Mü’minin kalbine Beytullâh diyen
Esrâr-ı Mevlâ’yı Âdem’de buldu. (Noyan, 2001-IV: 118).

23. Mehmet Münib Enderî²⁸⁹ (d. 1271/1854 - ö. 21 Temmuz 1936)

Çünkü didâr-ı hakikat bize keşf oldu hemân
Âdeme secde idüb didâra teslîm olmuşuz (2001-IV: 292).

24. Hüseyin Farkî Efendi (Erbâbî)²⁹⁰ (d. 1220/1805 - ö. 1300/1882)

Âyet-i Seb-al-mesânî rû-yi Âdem’de sebîl
Fehm olunmaz ilm ile gitsen eğer Kaaf dâğına. (2001-IV: 117).

²⁸⁸ XIX. yüzyılda yaşamış bir Bektaşî babasıdır. Kırşehir’de dünyaya gelmiştir. Tasavvuf erkânına hâkimdir. Özmen’e göre şiirlerinde noktavîlik unsurları görülmektedir (Özmen, 1998-IV: 329). Duman ise Fehmî’ye ait olan ve “*Muhabbet açılsın cemâl görünsün*” dizesiyle başlayan düvazımamın, ayiniceplerde sıklıkla okunduğunu kaydetmektedir (Duman, 2020) ki bu bilgi mühimdir. Şiirlerinde, belli ölçüde Hurufî etki olduğu söylenebilir.

²⁸⁹ Gaziantep’te doğmuştur. Medrese eğitimi almıştır. Mehmed İlhamî Baba’ya intisap edip Bektaşîliğe girmiştir. Şiirlerinde Hurufîlik neşvesi bulunmaktadır (Noyan, 2001-IV: 289-290). Alıntılanan dizesinde yer alan “*didâr-ı hakikat*” terkibi bu etkiyi gösteren bir örnektir. Hem beytin bütününe hem de şairin diğer şiirlerine bakıldığında, buradaki “*didâr*” ifadesinin Hurufî etkisinde kullanıldığı söylenebilir. Örneğin bir dizesinde de “*Fazl-ı Hakk sırrı Bahm Serdâr’a teslim olmuşuz.*” demesinden yola çıkarak Hurufîliğin kurucusu Fazlullah Esterbâbâdî’ye gönderme yapmaktadır ki bu durum Hurufîlik inancına en azından sempatiyle baktığına işaret etmektedir, denebilir. (Noyan, 2001-IV: 291).

²⁹⁰ Erzurumludur. Evliliği ve çocukları hakkında kesin bilgi olmamakla birlikte bazı kaynaklarda, sağlığında çocuklarını kaybettiğini aktarılmaktadır. Hüseyin Farkî Efendi önceleri Kadirî Dergâhına intisap etmiştir. Âşıklık geleneğini sürdüren Hüseyin Farkî Efendi (Erbâbî), tasavvuf eğilimli bir halk ozanıdır (Erkal, 2020). Alıntılanan beytinin ilk dizesi “*Âyet-i Seb-al-mesânî rû-yi Âdem’de sebîl*” şeklindedir. Bu dizede hem Hurufîlerin sıklıkla kullandığı seb’u’l-mesânî ifadesi geçmekte hem de Âdem’in yüzüne (rû-yi Âdem) gönderme bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu beyitte Hurufî etkinin olduğu söylenebilir.

XIX. yüzyıl Alevi-Bektaşî şiirinde Hurufî remizleri çok belirgin bir şekilde kullanılmakta, bunun yanı sıra Sâcid, Mehmed Ali Hilmi Dedebaba ve Ecrî gibi şairlerin şiirlerinde Fazlullah Esterâbâdî'nin ismine yer verildiği görülmektedir. Bu yüzyıldaki bir diğer dikkat çekici noktası ise daha önce sıkça kullanılan vech, semme vechullah, suret, yüz, hutut, 32 harf, seb'u'l mesânî, didâr ve hatt-ı istivâ gibi vech kavramına işaret eden klasik kelime ve terkiplerin yanı sıra cemâl-i Âdem, nûr-i vech, hatt-ı hüsn, vech-i didâr, suret-i şah-ı emret, tal'at-ı hurşid,²⁹¹ didâr-ı subhân gibi insan yüzünün Hurufî neşvesiyle işlendiği yeni terkip ve kavramların bu dönemin Alevi-Bektaşî şiirinde yer almasıdır. Bu yeni kavram ve terkiplerin şiirlerde kullanılması, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Hurufilikle olan etkileşiminin bu yüzyılda yeni bir boyuta geçtiğini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Şöyle ki artık kavramın çağrıştırdığı ve Tanrı-evren-insan ilişkisine taalluk eden anlamın Alevi-Bektaşî inanç sistemine iyice yerleştiği ve insan yüzünü öne çıkaran her kelimenin şiirde rahatlıkla kendine yer bulduğu görülmektedir.

3.4.6. XX. Yüzyıl Alevi-Bektaşî Şiirinde Hurufî Etki

XX. yy'da XIX. yüzyıla nazaran Hurufî etkiyle yazan şairlerde azalma görülmektedir. Özellikle XX. yüzyılın ilk yarısından sonra, Hurufî etkiye sahip şiir hemen hemen yok gibidir. XX. yüzyıl itibarıyla kendini Hurufî olarak tanıtan kişilerin azalması ve gitgide artık Hurufî kimselerden bahsedilmemesi düşünüldüğünde, buna paralel olarak Hurufî etkisiyle yazılan şiirlerin de azaldığı çıkarımı yapılabilir.

1. Velîyettin Çelebi (Hürremî)²⁹² (d. 1867 / ö. 1940)

Yetir biatını sulbü tabire

²⁹¹ “tal'at-ı hurşid” tamlaması Arapça yüz, çehre anlamına gelen tal'at ile (Kubbealtı Lügatı, t.y.) Farsça güneş anlamına gelen hurşid kelimelerinin (Kubbealtı Lügatı, t.y.) terkipleriyle meydana gelmiş olup “gün yüzlü, güneş yüzlü” anlamına gelmektedir. İnsan yüzünü işaret eden tal'at kelimesine Hurufî şairlerden Nesîmî'de rastlanmaktadır. Bir şiirinde Nesîmî şöyle demektedir:

“Bu rûz odur ki anun subhî tal'at-ı cânân

Şebi o tal'at-ı zîbâda zülfi ham-der-ham” (Gümüş, 2020: 228).

Bunun yanı sıra Bektaşî yönü bilinen XVI. yüzyıl şairi Fâzîlî'de de bu kelimenin kullanıldığı görülmektedir. Bunun gibi nadir örnekler dışında bu kelimeye Alevi-Bektaşî şiirinde çok fazla yer verilmediği görülmektedir. Tal'at-ı hurşid terkiplerine ise sadece XIX. yüzyılda, Bosnavî'nin yukarıda alıntılanan şiirinde rastlanmaktadır.

²⁹² Hacı Bektaş evlatlarından Feyzullah Çelebi'nin oğludur. Hacı Bektaş Veli Dergâhı postnişini olmuştur. Atatürk'ün övgüsüne mazhar olan biridir. Arapça ve Farsçayı çok iyi bilmektedir (Özmen, 1998-V: 59). Alıntılanan nefesinde bir ölçüde Hurufî etkinin olduğu söylenebilir. Ancak şiirlerinde Hurufî etki belirgin değildir.

Açma esrarını kavmi zahire
Eğer muhip isen tapma secere
Vech-i vehullahta âdemi farket (Özmen, 1998-V: 60).

2. Kâzım Baba²⁹³ (d. 1881 / ö. 1953)

Sûdurû bizdendir faili Allah
Gördüğün sıfatları semme vehullah
Mezâhir sandığın vücûd-ü ilah
Makam-ı ayn-ı cem' mihmanıyız biz (1998-V: 216).

Yüzümüz ayeti seb'ül-mesâni

Dizimiz âşıkın nur-i imanı
Bir noktada gördük iki cihanı
Bâi Bismillah'ın Rahmânıyız biz (1998-V: 216).

Rumuz-i Allemel esmâ münakkaş vechi Âdem'de

Bütun-i seb'adan anı tamamen Âdem okuduk (1998-V: 218).

Kadini-i arş-ı alâ istivâdır sevdiğim
Kâbekavseyn secdegâhım Mustafa'dır sevdiğim
Nokta-yı zat-ı kadimi Hayy-ı Fazl-ı nestain
Lâ fetâ illâ Aliyyel-Mürteza'dır sevdiğim (1998-V: 217).

3. Âşık Adil Ali Atalay²⁹⁴ (d. 1934(6) / -)

Gözlerin sorar isen cevherdir,
Yüzü'ndeki nur da hakkın nurudur.
Burun koku alır hüma cennettir,

²⁹³ 1881 yılında Prizren'de doğmuştur. Bektaşî ozanıdır. Askerdir. Millî Mücadele sırasında “*mim mim*” grubunda görev almıştır. 1953 yılında Balıkesir'de vefat etmiştir (Özmen, 1998-V: 215). Şiirlerinde belirgin Hurufî etki bulunmaktadır zira Hurufîlerce sıkça kullanılan “*istivâ*”, “*vech*” ve “*sebu'l-mesâni*” gibi Hurufî remizlerini sıklıkla kullanmıştır.

²⁹⁴ 1934 yılında Ercincan'ın Kemaliye ilçesine bağlı Gözaydın (Bizmişen) köyünde dünyaya gelmiştir. Ancak doğum yılı nüfusta 1936 olarak yazılmıştır. Yoksulluk içinde büyümüştür. Seferberlik yıllarında 10 yıla yakın süreyle askerlik yapmıştır. Yayınevi işi ve nakliyecilik yapmıştır. Alevilik ve Bektaşîlik hakkında birçok kitap yazmıştır. Şiirlerinde “*Vaktidolu*” mahlasını kullanmıştır (Akin, 2020d). Şiirinde belirgin bir Hurufî etki olmasa da Hurufî remizlerine bazı ufak göndermeler bulunmaktadır.

Âdem 'dedir bütün âlem gel de gör. (1998-V: 388)

Bu âdemi çözmek için ne gerek

Âdemin vechini hâlini bilmek

Derlerse nasıldır ölmeden ölmek

Bul arifi ermiş candan haber al (1998-V: 398).

4. Gülsüm Bacı²⁹⁵ (d. 1853 / ö. 1928?)

Tecelli eylemiş Rahman, Senin vechinde ey canan

Hututundur bana Kur'an, Bihamdillah haberdarım (1998-V: 183).

5. Turabî Sanî (Mehmet Ali Ercan Baba)²⁹⁶ (d. 1910 / ö. 1961)

Şab-ı emrette göründü Ahmed'e Rahman-ı Hak

Suret-i rahman'dır Âdem secde kıl ferman-ı Hak

...

İsm-i Âdem İsm-i Hak oldu sıfatullah yüzü

Zat-ı Hakdır Zat-ı Âdem Nahnü akreb can-ı Hak

...

Mısr-ı câmi mazharı zat ü sıfat sırr-ı Huda

Allemel'esma'yı nâtik nefha-yı yezân-ı Hak (1998-V: 197).

Bist-ü heşt ve Sî-vü dû endâze-i hilkat bize,

Tûl-ı Sütûn-i zırâ-en fis semâyız biz bugün

Allem-el-esmâ rümûzu nutjumuzdan âşikâr,

Vechimizden okunur Kur'an neyayız biz bugün.

Arş-ü Kürsî, levh, kalem eflâk-ü encüm bizdedir

²⁹⁵ XX. yüzyılda yaşamış kadın Bektaşî ozanlarından. Rumelilidir. Melâmî tarikatından sonra Bektaşîliğe intisap etmiştir. 1928 yılında vefat etmiştir (Özmen, 1998-V: 183). Alıntılanan beytinde hem “*vech*” hem “*hutut*” ifadesini kullanmasından ve şiirin genel anlamından yola çıkarak Hurufilikten etkilendiği söylenebilir.

²⁹⁶ XX. yüzyılda yaşamış ozanlar arasında Hurufiliğe ait etkinin en açık görüldüğü şairlerden biridir. İlk döneminde kendisini Hurufi olarak tanıttığı anlaşılmaktadır. Belki de kendisine doğrudan Hurufi diyen son kişilerdendir. Noyan'ın anlattığına göre ise sonraları Hurufilikten vazgeçmiştir. Bunda kendi telkininin etkili olduğunu söylemektedir (2001-IV: 92). Şiirlerinde Hurufi neşvesinin en yoğun bulunduğu XX. yüzyıl şairleri arasındadır.

Sûret-i Rahmân ile arş-istivâyız biz bugün (Noyan, 2001-IV: 91).

Âhsen-i takvîmi inkâr eyleyen iblîs olur

Bilmedi seb'ü'l-mesânı itdi iz'an-ı hakk (Demir, 2016: 472).

6. Rıza Tevfik Bölükbaşı²⁹⁷ (d. 1869 / ö. 30 Aralık 1949)

Âdem suretinde Rahman göründü,

Cenahından sırr-ı Kur'an göründü,

Kudreti nutkundan ayan göründü,

Tapacaksan bari Hakk'a tapsana (1998-V: 244).

7. Kadîmî (Ali Rıza Öge)²⁹⁸ (d. 1881 / ö. 14 Nisan 1957)

Sûret-i âdemde kıldı hak tecellî zâhidâ

Semm-i vechullahı yazdı hüsnine mekk-i hüdüâ (Demir, 2016: 244).

Huzme-i nûr akıyor hûrşîd-i vechinden şehâ

Kâ'be bildim zâtını çün secde kıldım ben sana (2016: 257).

Sem-i vechullahı gördüm mushaf-ı hüsnünde ben

Himmat itmiş rûyunun tahrîrine kudret eli (2016: 303).

Vech-i âdemde okudum semm-i vechullahı ben

Hubb-i ehl-i beyt ile buldum o nûr-ı âhteri (2016: 311).²⁹⁹

²⁹⁷ Filozof Rıza olarak da bilinen Bölükbaşı, XX. yüzyıl Türk Düşüncesinin önemli simalarındandır. İstanbul Üniversitesi'nde felsefe hocalığı yapmıştır. Hurufilik konusunda araştırmaları olmuştur. Harâbî Baba'dan el alarak Bektaşî tarikatına intisap etmiştir. Bazı şiirleri bestelenmiştir (Özmen, 1998-V: 243). Hurufilikten belli ölçüde etkilenmiş ve şiirlerinde bazı Hurufî remizleri kullanmıştır.

²⁹⁸ Tekirdağ'ın Malkara ilçesinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitiminin ardından İstanbul'a gelmiş ve polis olarak çalışmaya başlamıştır. İstanbul'un işgali sırasında işsiz kalmış ve Ermeni Komitacıları tarafından vurularak yaralanmış, zorlu ameliyatlara geçirmesine rağmen İstiklal Harbi'nde Anadolu'ya geçerek polislik vazifesini orada sürdürmeye devam etmiştir. Karaağaç dergâhı postnişini Hüseyin Zeki Baba'ya intisap etmiştir. İki yıl süreyle Karaağaç Dergâhı'nda, dört beş ay müddetince de Makedonya Kalkandelen'de bulunan Sersem Ali (Harâbâtî Baba) Tekkesi'nde derviş olarak hizmet etmiştir. Şiirlerinde "Kadîmî Baba" mahlasını kullanmıştır. 14 Nisan 1957'de Bursa'da vefat etmiştir (Demir, 2016: 6). Şiirlerinde yoğun bir Hurufî etki söz konusudur. Hurufiliği iyi bildiği ve Hurufilikten etkilendiği anlaşılmaktadır.

²⁹⁹ Bu beytin ilk dizesinde yer alan ifadeler, şairin Tanrı'nın yüzünü insan yüzünde gördüğünü anlatmaktadır ki bu ifadeler belirgin bir Hurufî etkiye işaret etmektedir.

Cemâl-i nûrun itmiş hak tecellî vech-i âdemde

Kadîmî'yi bu nûrun hâlesinde eyledi mihmân (2016: 340).

Bizdedir seb'ü'l-mesânî kenz-i mahfî bizdedir

Rahmetin deryâsına gel bulasın câna safâ (2016: 235).

8. Şakip Şahadaroğlu³⁰⁰ (d. 1932 / ö. 01.12.1995)

İnsanlığa hizmet için gelmişiz,

Piririzden böyle himmet almışız.

Hak sıfatı âdemdedir bilmişiz,

İnsanı sevmektir kerametimiz (2016: 328).

Bu yüzyılda Hurufi etkiyle yazılmış ve edebî açıdan zengin şiirler bulunmaktadır. Bu yüzyıldaki şairlerden Kâzım Baba, Turabî Sanî, Gülsüm Bacı, Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Ali Rıza Öge gibi şairlerin şiirlerinde Hurufi etkinin bariz olduğu görülmektedir. Veliyettin Çelebi ile Âşık Adil Ali Atalay gibi şairlerde ise tam bir Hurufi etki olmasa da Hurufilikten bir ölçüde etkilenmiş olabilecekleri değerlendirilmektedir.

3.4.7. Hakkında Tam Bilgi Sahibi Olunamayan Şairlerin Şiirlerinde Hurufi Etki Kaynaklarda, yaşadıkları yüzyıl ile şahsiyetleri hakkında bilgi sahibi olunamayan ancak şiirleri çeşitli şekillerde günümüze ulaşmış bazı şairlerin şiirlerinde de vech kavramı çerçevesinde Hurufi etkinin olduğu görülmüştür. Bu şairlere ilişkin bilgiler Özmen'in mezkûr eserinde yer almaktadır. Aşağıda bu şairlerin şiirlerine de yer verilmiştir. Bu şiirlerde de vech kavramı ve vech kavramıyla ilişkili diğer kavramların yer aldığı, bu kullanımlardan bazılarının doğrudan Hurufi neşvesiyle geçtiği bazılarının ise Hurufi neşvesinden ziyade Alevi-Bektaşî inanç sisteminin sahip olduğu Tanrı-evren-insan anlayışını doğrudan yansıttığı görülmüştür.

³⁰⁰ 1932'de Çorum merkeze bağlı Evcirtakışla köyünde dünyaya gelmiştir. Babası âşıklık geleneğinden gelmektedir. İlkokul mezunudur. Geçimini çiftçilikle sağlamıştır. 1 Aralık 1995 tarihinde vefat etmiştir (Gümüş, 2020). Şiirlerinde Hurufilik remizleri kullansa da vahdet-i vücûd düşüncesi daha baskındır. Ancak Hurufiliğin Alevi-Bektaşî edebiyatına olan etkisinden esinlenmiş olabileceği mümkündür.

1. Râzî

*Mushaf okur isen seyr-et **cemâli**
Ref'eyle dilden sen kîl ü kali
İhlas ile gör nokta-i hali
Vechinde Kur'an Ali değil mi*

*Tekrîm edildi **vechi** o şahın
Şakk oldu nûru ezelden varsa güvâhın
Vahdet elinden varsa güvâhın
Can ile câhân Ali değil mi (Özmen, 1998-V: 706)*

2. Sefil Ali

*Gayri nazar kılma gel Âdem'e bak
Nefsin öldür o **vech-i ferman** sendedir
Vücudun mushafı kübradır gel bak
Cemûle bak **nur-u Rahman** sendedir (1998-V: 711).*

3. Sefil Dedem

*Ehlibeyti seven oldular naci
İnsanda **ayandır Hakk'ın Cemali**
Muhammed'in giydigi hurka ve tacı
Sefil Dedem giyen Suh'a aşk olsun (1998-V: 711).*

4. Kalenderî³⁰¹

*"Hel etâ" dediler hatt-ı beyânı
"Elem neşrah leke" farkedir anı
İnsanın sureti "**Seb-al-mesânî**"
Sûre-i vechinde "Er-Rahmân" geldi (Noyan, 2001-IV: 207).*

³⁰¹ Bu şairin Kalender Abdal mı yoksa başka biri mi olduğu Noyan tarafından belirtilmemiştir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmada, XV. yüzyılda günümüzde İran'a tekabül eden coğrafya ile Tarihi Azerbaycan sahasından Anadolu ve Balkanlar sahasına taşınan Hurufiliğin Alevi-Bektaşî kültürüne olan etkisi, Hurufilikte merkezî bir kavram olarak öne çıkan “*vech*” kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Söz konusu etkiyi anlamının öncelikli koşulu olarak Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki etkileşimi mümkün kılan parametreleri ortaya koymaktan geçtiği vurgulanan çalışmada, bu bağlamda gerek Hurufiliğin gerek Alevi-Bektaşî kültürünün nasıl bir inanç karakterine sahip olduğu irdelenmeye çalışılmıştır. Bu nedenle çalışmada, öncelikli olarak bu konudaki yaklaşımlar çerçevesinde Hurufiliğin inanç sistemi analiz edilmiş ve Hurufiliğin inanç sisteminde Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle etkileşimi mümkün ve uyumlu kılan etmenler sorgulanmıştır. Bu noktada, bazı önkabullerin de yeniden ele alınıp değerlendirilmesi gereği vurgulanmıştır. Sözgelimi araştırmacılar tarafından Hurufiliğin nasıl bir inanç olarak telakki edildiğinden bahsedilmiş; devamında, Şiiiliğin “sapkın/gâli” bir kolu olduğuna ilişkin iddialar ele alınmıştır. Bu iddiaya dayanak olan gerekçelerin Hurufiliğin doğduğu coğrafya çerçevesinde ilişkilendirilmesine, vazettiği görüşlerin içerdiği irfânî ve mistik dil ile Hz. Ali ve Mehdiyet'e yaptığı vurgulara dayandığı ifade edilmiştir. Buna mukabil öne sürülen gerekçelerin değerlendirilmesinde, çoğunlukla Hurufiliğin vazettiği görüşlere ve Hurufilerin kendini nasıl telakki ettiği hususuna nüfuz edilmeden bir sonuca varıldığı savunulmuştur. Dolayısıyla Hurufiliğin ait olduğu inanç dünyası ve mezhebî karakteri birçok yönden ele alınarak yeniden incelenmiştir. Bütün bu değerlendirmelerin sonucunda, Hurufiliğin vazettiği inancın Şii veya Sünnî inanç dünyasının ötesinde bâtinî, mistik, irfânî ve tasavvufî bir öz barındırdığı ve bu özün Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki etkileşimi mümkün kılan etmenlerin başında geldiği savunulmuştur.

Çalışmada, iki inanç sistemi arasındaki etkileşimi daha somut bir şekilde ortaya koymak amacıyla “*vech*” kavramı seçilmiştir. İkinci bölümde bu kavram, seçilme gerekçeleri de olmak üzere her yönüyle ele alınmıştır. Söz konusu kavram, kendi anlayışları çerçevesinde de olsa her iki inanç sisteminin insanı merkeze alan yapısından dolayı da kritik bir kavram seçimi olarak belirlenmiş ve bu husus çeşitli açılardan izah edilmiştir. Bu bağlamda, kesişen noktaların izi daha kolay sürülebilmiş; tarihte, eski Türk inançlarında, diğer dinlerde ve İslam geleneğinde insanın tanrısallığına ve insan yüzünün kutsiyetine veya önemine işaret eden düşünceler bu çerçevede ele alınmıştır. Böylelikle hem Hurufiliğin hem Alevi-Bektaşî kültürünün daha önceki fikir ve geleneklerden etkilenip etkilenmediği sorgulanmıştır. Bu sorgulama ve analiz neticesinde, Hurufilikten önce Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan yüzünün Tanrı'nın bir mazharı olduğu inancının üç kaynaktan beslendiği değerlendirilmiştir. Bu kaynaklardan ilki, Türklerin eski dinlerinden gelen inanışlardır. İkincisi, insanlığın ortak düşünce dünyasından beslenen ve çok eski uygarlıklardan bugüne değin çeşitli yollarla miras olarak devrolan düşünceler ile diğer dinlerin özellikle gnostik ve ezoterik yorumlarından aktarılan düşüncelerdir. Üçüncüsü ise İslam düşünce geleneğinin bâtinî, heterodoks, irfânî ve mistik yorumlarından beslenen düşüncelerdir. İşte Hurufilik, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin devraldığı bu miras üzerine kendi özgün yorumunu derç etmiş ve büyük bir külliyyatın oluşmasına bu açılardan katkıda bulunmuştur. Çalışmada, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî kültürüne yepyeni veya yabancı olduğu bir düşünceyi kazandırmadığı ya da yeni bir Tanrı, evren ve insan tasavvuru sunmadığı ancak var olan bir düşünceyi bambaşka bir metot ve dille yeniden sunduğunun kabul edilmesinin daha doğru bir yaklaşım olduğu vurgulanmıştır. Daha sonra ise hem Hurufilikte hem Alevi-Bektaşî kültüründe *vech* kavramının yeri ele alınmış ve ardından iki inanç sistemi arasındaki etkileşim, bu kavram çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Son bölümün ilk kısmında, bugüne kadar iki inanç ögesi arasındaki etkileşimi ele alan çalışmalara değinilmiştir. Bu alanda yapılan çalışmaların ve ortaya atılan fikirlerin meseleyi ele alış biçimleri ve dünden bugüne, yaklaşımlardaki değişimler irdelenmiş ve bu değişimlerin nedenleri sorgulanmıştır. Daha sonra ise iki inanç sistemi arasındaki etkileşimin parametreleri ele alınmıştır. Bu meselede, ilk olarak

daha önceki çalışmalarda yer alan parametre önerilerinden bahsedilmiş, ardından bazı yeni parametreler ortaya konmuştur. Etkileşimin nicel ve nitel yönler barındırdığından hareketle önce etkileşimin niceliksel parametreleri, ardından niteliksel parametreleri belirlenmiştir. Böylelikle vech kavramı ve vech kavramıyla ilgili diğer kavramların geçtiği yerlerde ne tür bir etki olduğu daha iyi kavranmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak bu parametreleri ortaya koyarak etkinin mahiyetinin bütünsel olarak da daha iyi kavranması hedeflenmiştir.

Son bölümün ikinci kısmında ise vech kavramı ve ilişkili kavramların geçtiği Alevi-Bektaşî mensur ve manzum eserlere yer verilmiştir. Böylelikle çalışmanın somut dayanakları da ortaya konmuştur. Bu eserler ortaya konarak etkileşimin niceliksel ve niteliksel parametrelerinin eserler üzerinden görülmesi sağlanmıştır. Seçilen kavram çerçevesinde, niceliksel parametreler üzerinden etkileşimin tarihî, kültürel ve doktriner parametreleri olduğu hususları; niteliksel parametreler üzerinden ise etkileşimin Tanrı-evren-insan anlayışı çerçevesinde inanç eksenli, sınırlı ve görelî olduğu hususları desteklenmeye çalışılmıştır. Gerek mensur gerek manzum eserler olsun, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî Kültürüne olan etkisinin tez boyunca açıklanan nedenlerden dolayı etkinin bahsi geçen niceliksel ve niteliksel etkiler çerçevesinde görülmesi sağlanmıştır.

Bu çalışmanın temel çıkarımı, Hurufiliğin Alevi-Bektaşî kültürüne ve onun inanç sistemine olan etkisinin Alevi-Bektaşî inanç sistemine yabancı bir unsurun eklenmesi şeklinde olmadığıdır. Çalışmada, Hurufiliğin etkisinin Alevi-Bektaşî inanç sisteminde yer alan Tanrı-evren-insan anlayışına yeni kavram ve metotların dâhil edilmesi şeklinde olduğu ve Alevi-Bektaşî inanç sistemini derinden etkilese de bu etkinin öze ilişkin bir değişim gerçekleştirdiğinden bahsetmenin zor olduğu savunulmuştur. Alevi-Bektaşî kültürü, tekemmülü sırasında Hurufilikte kendisine yakın olan bir Tanrı-evren-insan anlayışını gitgide benimsemiş ve bu anlayışa has bazı özgün yönleri Hurufilikten tevarüs etmiştir. Örneğin insana ve Tanrı'ya bakış konusunda Hurufiliğin katkısı, Hatâyî'nin bir şiirine şu şekilde yansımıştır:

*Dil makam-ı bâğ-ı cennât ü naîm olmuşdürür
Defter-i hüsnünde ol harf-hat u hâlin senin
Satr-ı Bismillâh-i Rahmân-er-Rahîm olmuşdürür
Yüzümüz ol vechedir kim Hak olur andan zuhur*

Kim tarîkate sırât-ül-müstakîm olmuşdürür (Ergun, 1956: 174).

Bektaşî tarikatını sistemleştiren ve Bektaşîliğin ikinci kurucusu sayılan Balım Sultan'a atfedilen bir şiirde de bu etki rahatlıkla görülebilmektedir:

*İstivayı gözler gözüm,
Seb'el mesânidir yüzüm,
Enel-Hakk'ı söyler sözüm,
Mirâcımız dârdır bizim (Özmen, 1998-II: 22).*

Hurufiliğin katkısından önce de Alevi-Bektaşî inanç sistemi nazarında insanın tanrısal mazharın tecelligâhı olduğu açıktır. Örneğin Kaygusuz Abdal *Budalanâme* adlı eserinde şöyle demektedir:

“Zira bu vücûd bir dükkândır. Sana kiraya verilmiştir. İçinde oturub rençberlik idesin ve ol dükkân içinde gizlü hazîne vardır. İmdi dükkân elde iken kazub ol hazîneyi bul” (Güzel, 1983: 53, aktaran Ocak, 1992: 149).

Yine Kalenderî bir meşrebe sahip olan ve Türk Halk İslam'ının önemli temsilcilerinden sayılan Yunus Emre'de insan yüzünün Allah'ın tecellisi olduğu şeklindeki inanç veciz bir şekilde şöyle dile getirilmektedir:

*“Yûnus Hak tecellisün senün yüzünde gördi
Çâre yok ayrılmağa çün sende göründü Hak” (Yunus Emre, 1972: 89).*

Dolayısıyla çalışmada, karşılaştırmalı okuma neticesinde Hurufiliğin etkisinin sınırları ortaya konmaya ve bu etkinin öze ilişkin bir değişime müteallik olmadığı vurgulanmaya çalışılmıştır. Ezcümle Alevi-Bektaşî kültürü, başka din ve geleneklerden, gnostik/hikemî fikirlerden, Türk inançlarından ve özellikle vahdet-i vücûd düşüncesini merkeze alan İslam'ın mistik ve tasavvufî ekollerinden beslenerek süzdüğü inanç dünyasına, XV. yüzyıla gelindiğinde, Hurufiliğin harfler ve sayılarla kurduğu Tanrı-evren-insan anlayışını da eklemlemiştir. Hurufiliğin bu çerçevede bir diğer katkısı, vahdet-i vücûd düşüncesine getirdiği özgün yorumun da aktarımıdır. Ancak bu eklemleme, söz konusu inanç dünyasının kabul edilebilir çerçevesi içinde gerçekleşmiştir.

Çalışmada ortaya konan nihai yargı, Hurufilikte yer alan ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin ruhuna yabancı olan inanç ve kültür öğelerinin nüfuz etmediğidir. Örneğın Hurufilikte olan şeriat veya bir bakıma ortodoks bir yorumla ele alınan ibadetlerin önemi vurgusu, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde herhangi bir karşılık bulmamıştır. Tersine Hurufilik, Anadolu sahasına geldiğinde bazı dönüşümler geçirmiş; bir kısım Hurufinin şeriat ve ibadet anlayışı, Alevi-Bektaşî kültürüne yaklaşmıştır. Dolayısıyla çalışmada ortaya konan ve bu etkinin sınırlı olduğuna ilişkin yaklaşım, bu şekilde desteklenmiştir. Sonuç olarak vech kavramı üzerinden Hurufiliğın Alevi-Bektaşî kültürü üzerindeki etkisini somut ve derli toplu bir şekilde ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, bunu yaparken yukarıda belirtilen çıkarımlara dayanarak etkinin hem somut hem teorik çerçevesini çizmeyi amaçlamıştır.



KAYNAKÇA

1. ANA KAYNAKLAR

Akın, B. Baharlu, İ. (2022). *Erbâbü't-Tarîk XVII. yüzyıl'a ait bir Kalenderi erkânnâmesi*. Paradigma Akademi Yayınları.

Âmiloğlu (2014). *Arş-Nâme tercümesi Hurûfî şiirler I*. F. Usluer (Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Arabî, M. (1992). *Fusûs ül-Hikem*. N. Gencosman (Çev.). MEB Yayınları.

Arabî, M. (2007). *Fusûs ül-Hikem VII*. E. Demirli (Çev.). Litera Yayıncılık.

Arşî. (t.y.). *Divân*. M. K. Ali Emîrî Manzum, No. 282, 283, 284, 285.

Ayan, H. (2002). *Nesimi hayatı, edebi kişiliği, eserleri ve Türkçe Divanının tenkitli metni I*. Ankara: TTK Basımevi.

Ayan, H. (2002). *Nesimi hayatı, edebi kişiliği, eserleri ve Türkçe Divanının tenkitli metni I*. Ankara: TTK Basımevi.

Beyânî, Ş. (1345 hş.). *Târih-i Âl-i Celayir*, Tahran.

Bice, H. (2017). *"Hikmetler." Dîvân-ı Hikmet Hoca Ahmed Yesevî*. M. Tatçı (Haz.). Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.

Cemâlî Baba, H. (2914). *Bektaşî Risâleleri*. K. Özkök (Haz.). Revak Kitabevi.

Cihânşâh Hakîkî. (2012). *Karakoyunlu Cihânşâh Hakîkî Dîvânı*. M. Macit (Haz.). Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/>

Derviş Ruhullah. (2013). *Bektâşî Sırrı I-II*. M. Yücer (Haz.). Kesit Yayınları.

el-Aclûnî (1351-52hş.). *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs I-II*. Nşr. Ahmed el-Kalâş. ts. Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî.

Ergun, S. N. (1944). *Bektaşî-Kızılbaş Alevî şairleri ve nefesleri I-II ve III*. Maarif Kitaphanesi.

Ergun, S. N. (1956). *Hatâyî Divanı Şah İsmail Safevî edebî hayatı ve nefesleri*. Maarif Kitaphanesi.

Farâbî (2008). *Kitâbu'l-Hurûf*. Ö. Türker (Çev.). Litera Yayıncılık.

Fazlullah, H. (2012). *Câvidân-Nâme - Dürr-i Yetîm isimli tercümesi*. Derviş Murtazâ (Çev.). F. Usluer (Haz.). Kabalcı Yayınları.

Fuzûlî. (2021). *Fuzûlî Dîvânı*. TYEK Başkanlığı Yayınları.

Gaybî, S. (2012). *Sohbetnâme, Biatnâme, Devre-i Arşîyye*. H. R. Yananlı (Haz.). Büyüyenay Yayınları.

Gazâlî (1993). *Bâtnîliğin içyüzü – Fedaihu'l-Bâtniyye / El-Mustazhirî*. A. İlhan (Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.

Gümüšoğlu, D. Yıldırım, R. (2006). *Bektaşî Erkânnâmesi -1313 tarihli bir Erkânnâme metni-*. Horasan Yayınları.

Hallac, M. (2002). *Tavasin "Enel Hak"*. Y. Güneç (Çev.) Y. İstanbul: Yaba Yayınları.

Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli (2009). *Makâlât*. A. Yılmaz, M. Akkuş. A. Öztürk (Haz.). TDV Yayınları.

İbni Arabşah. (2012). *Acâibu'l Makdûr fî Nevîibi- Timûr (Bozkırdan gelen bela)*. A. Batur (Çev.). Selenge Yayınları.

İbnü'l-Arabî. (2006). *Fütuhât-ı Mekkiyye*. E. Demirli (Çev.). Litera Yayıncılık.

İshak, H. (1897). *Kâşifü'l-esrâr ve dâfi'ü'l-eşrâr*. BP 1897.B41818--. University of Toronto Library.

Kaygusuz Abdal. (2009). *Dil-güşâ*. A. Güzl (Haz.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kılıç, F. Arslan, M. Bülbül, T. (2007). *Otman Baba Velayetnamesi (tenkitli metin)*. Grafiker Ofset.

Korkmaz, E. (2013). *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*. Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Kummî, Nevbahti. (2018). *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak Fıraku's-Şia*. S. Hizmetli, H. Onat, R. Şimşek (Çev.). Ankara Okulu Yayınları.

Latîfî. (2018). *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. R. Canım (Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/>

Muhîti Dede (2016). *Hurûfî şiirler II Kısmet-nâme*. Fatih Usluer (Haz.). TYEK Başkanlığı Yayınları.

Müstevfî, H. (1396/1917). *Nüzhetü'l-Kulûb*. M. D. Siyâkî (Nşr.). Kütüphane-i Tûhûrî.

Nesîmî, S. (2016). *Hakikatlere giriş [Mukaddimetü'l-Hakâyık]*. Usluer, F. (Haz.). Revak Kitabevi.

Noyan, B. (1999). *Bütün yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik II-III-IV*. Ş. Keçeli (Haz.). Ardıç Yayınları.

Öz, B. (1997). *Alevilikle İlgili Osmanlı Belgeleri*. Can Yayınları

Özmen, İ. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi (I. - II. - III. - IV. - V. Cilt)*. Ankara: TTK Basımevi.

Sabr, C. H. (1385/1965). *Târihu'l-Muşa'sa'ıyyîn ve Terâcimu A'lâ'ihim*. Necef.

Samancıgil, K. (1946). *Alevi şiirleri antolojisi*. Gün Basımevi.

Say, Y. (2010). *Şucâ'eddîn Velî (Sultan Varlığı) ve Velâyetnâmesi*. Sistem Ofset Matbaası.

Sehî Beg (2017). *Heşt-Bihîşt*, H. İPEKTEN vd. (Haz.). T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları.

Seyyid İshak, E. (t.y.). *İşâretnâme*. M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 1011, vr. 126b-134b; İ. Ü. Kütüphanesi, Farsça, no. 1172.

Söylemez, M. M. (2007). *Alevî-Bektaşî klasikleri-Dâstân-ı İbrahim Edhem*, TDV Yayınları.

Şâmî, Nizamüddin (1949). *Zafernâme*. N. Lugal (Çev.). Ankara: TTK Basımevi.

Şeyh Safî. (2015). *Şeyh Safî Buyruğu*. D. Kaplan (Haz.). TDV Yayınları.

Taşköprizâde, (2019). *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâni*. M. Hekimoğlu (Haz.). TYEK Başkanlığı Yayınları.

Tatçı, M. (1997). *Yunus Emre Dîvânı-II*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Usluer, F. (2019). *Beşâret-nâme, Genc-nâme, Şehriyâr-nâme, Feyz-nâme Hurûfî şiirler III*. TYEK Başkanlığı Yayınları.

Virânî, A. (2015). *Fakrnâme*. Fatih Usluer (Haz.). Revak Yayınları.

Yesevî, H. A. (2017). *Dîvân-ı Hikmet*. M. Tatçı (Ed.). Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.

Yunus Emre. (1972). *Yunus Emre Divanı*. F. K. Timurtaş (Haz.). Tercüman Gazetesi Yayınları.

2. TETKİK ESERLER

Afmataj, L. (2020). Arnavutluk Bektaşiliği. A. Yılmaz Soyzer (Haz.), *Uluslararası Hacı Bektaş Velî ve Takipçileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (s. 151-182). Türk Ocağı Yayınları.

Aka, İ. (1991). *Timur ve devleti*. TTK Basımevi.

Aydın, A. (Ed.) (2006). *Akademisyenlerle Alevilik – Bektaşilik söyleşileri*. A. Horasan Yayınları.

Aydın, M. A. (2020). *Osmanlı hukuku - Devlet-i Aliyye'nin temeli*. İSAM Yayınları.

Baharlu, İ. (2021). *Şah'ın bahçesinde - Şah İsmail öncesi ve sonrası Kızılbaşlık*. Kitabevi Yayınları.

Baharlu, İ.; Aydoğan, G. (2019). Seyyid Nesimi'nin şiirlerine dair ontolojik bir değerlendirme. Şahmemmedos T., Baharlu, İ., Manafova, R. (Haz.). *I Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Sempozyumu: Nesimi – 650 Bildiriler Kitabı* (180-193). Akademi Basın.

Barkan, Ö. L. (2020). *İstîlâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri [nüfus ve iskân meselelerine dair toplu çalışmalar]*. Ötüken Neşriyat.

Bashir, S. (2005). *Fazlallah Astarabadi and The Hurufis*. Oneworld Publications.

Birge, J. K. (1937). *The Bektashi Order Dervishes*. Luzac & Company.

Birge, J. K. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu. Ant Yayınları.

Booty, J. E., Dan, J., Deblaere, A., Dupré, L., Elder R., Eliade, M., Fremantle, A. (1986), *The Early Kabbalah*. Paulist Press.

Brown, J. (2009). *Hadith Muhammad's Legacy in the Mediaval and Modern World, oneworld*. Oxford.

Chittick, W. C. (2014). *İbn Arabî giriş kitabı Vârisi Enbiyâ*. K. Filiz. (Çev.). Nefes Yayınları.

Corbin, H. (1972). *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*. Paris.

Daftary, F. (2002). *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, E. Toprak (Çev.). Doruk Yayıncılık.

Daftary, F. (2005). *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, E. Toprak (Çev.). Doruk Yayıncılık.

Daftary, F. (2014). *Şii İslam tarihi*. A. F. Yıldırım (Çev.). Alfa Yayınları.

Dakûkî, İ. (1996). Fuzûlî'nin Hayatı Hakkında Bazı Yeni Tesbitler ve Arapça Dîvânı Üzerine Düşünceler. B. Ayvazoğlu (Haz.). *Fuzûlî kitabı: 500. yılında Fuzûlî sempozyumu bildirileri* (53-68). İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.

Demirli, E. (2009). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve insan*. Kabalcı Yayınevi.

Dierl, A. J. (1991). *Anadolu Aleviliği*. F. Yiğit (Çev.). Ant Yayınları.

Ebû Zehra, A. M. (1970). *İslâm'da Siyasi ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*. E. R. Fırlalı, O. Eskicioğlu (Çev.). Yağmur Yayınları.

Emirmoezzî, M. A. (2015). *Teşeyyu': Rişehâ ve Bâverhâ-yı İrfânî*. N. Allahdinî (Çev.). Nâmek.

Ersal, M. (2016). Alevilik kavramlar ve ocak sistemi –Çubuk Havzası örneği-

Eyuboğlu, İ. Z. (1992). *Kaygusuz Abdal*. Özgür Yayın Dağıtım.

Fırlalı, E. R. (1990). *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*. Selçuk Yayınları.

Fischer, S. R. (2022). *Dilin Tarihi*, M. Güvenç (Çev.) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gölpınarlı, A. (1969). *100 Soruda Türkiye'de mezhepler ve tarikatler*. Gerçek Yayınevi.

Gölpınarlı, A. (1973). *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*. TTK Basımevi.

Gölpınarlı, A. Boratav, P. N. (2010). *Pir Sultan Abdal*. Derin Yayınları.

Güzel, A. (1983). *Kaygusuz Abdal'ın mensur eserleri*. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Hasluck (Haslok), F. R. (2000). *Bektaşîlik tetkikleri*. R. Hulûsî (Çev.). K. Akarsu (Sad.). Millî Eğitim Basımevi.

Hıyavi, R. (1378 hş.). *Hurûfiye*, Neşr-i Atiye.

İnalcık, H. (2010). *Kuruluş dönemi Osmanlı sultanları*. Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları.

İnalcık, H. (1954). *Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar I*. TTK Basımevi.

İnalcık, H. (2009). *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar-I - klasik dönem (13021606): siyasal, kurumsal ve ekonomik gelişim*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnalcık, H. (2021): *Osmanlı tarihinde İslâmiyet ve devlet*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnan, A. (1976). *Eski Türk dini tarihi*. Millî Eğitim Basımevi.

Karahüseyin, S. (2018). Alevî-Bektaşî klasiklerinde Hurufî etkinin varlığı meselesi: Şeyh Safî Buyruğu örneği. *IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşîlik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*, 877-902.

Karakaya-Stump, A. (2021). *Vefailik Bektaşîlik Kızılbaşlık - Alevi kaynaklarını, tarihini ve tarihyazımını yeniden düşünmek*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kayıkçıoğlu, V. S. (2017). *Hurûfilik ve Bektaşîlik ne idiler ve nasıl kaynaştılar?*. İ. Güleç (Haz.). İz Yayıncılık.

Kiyâ, S.(1330 hş.) *Vâjenâme-i Gurgânî*, Tahran 1330 hş.

Knysh, A. (2020). *Tasavvuf Tarihi*. N. Koltaş (Çev.). Ketebe Yayınları.

- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatı 'nda ilk mutasavvıflar*. TTK Basımevi.
- Mélikoff, I. (1993). *Uyur idik uyardılar - Alevilik-Bektaşılık araştırmaları*. T. Alptekin (Çev.). Cem Yayınevi.
- Mélikoff, I. (2010). *Hacı Bektaş efsaneden gerçeğe*. T. Alptekin (Çev.). Cumhuriyet Kitapları.
- Mélikoff, I. (2011). *Kırklar'ın ceminde*. T. Alptekin (Çev.). Demos Yayınları.
- Metin Dede, H. G. (2013). *Dinim sevgi kâbem insan*. S'imge Yayınları.
- Momen, M. (1985). *An introduction to Shi'i Islam*. Yale University Press.
- Moosa, M. (1987). *Extremist Shiites The Ghulat Sects*. Syracuse University Press.
- Mukaddem, A. R. (2018). Seyyid Muhammed Nurbahş'ın Şahruh'a yazdığı mektup bağlamında Timurlu dönemi tasavvuf ve siyaset ilişkisi. A. A. Arayancan (Ed.). *Orta Çağ'da Din ve Devlet Doğu-Batı Ekseninde*. Yeditepe Yayınevi.
- Noyan, B. (1985). *Bektâşilik Alevilik nedir?*. Doğu Matbaacılık.
- Ocak, A. Y. (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda marjinal sûfilik: Kalenderîler (XIV—XVII. yüzyıllar)*. TTK Basımevi.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türkiye'de Tarihin saptırılması sürecinde Türk sûfiliğine bakışlar*. İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2002). *Alevî ve Bektaşî inançlarının İslâm öncesi temelleri*. İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2011). *Babailer isyanı Aleviliğin tarihsel altyapısı*. Dergâh Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2013). *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler yahut dairenin dışına çıkanlar (15.-17. yüzyıllar)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Pehlivan, B. (1995). *Alevi-Bektaşî düşüncesine göre Allah*. Pencere Yayınları.

Razî, Ahmed b. Hamdan Ebû Hâtîm (1392/1972). *Kitâbu'z-zinâ (Üçüncü Bölüm)*. Nşr. Abdullah es-Semerrâî'nin el-Ğuluvv ve'l-firaku'l-ğâliyye fi'l-hadaral-İslam'ın zeylinde. Bağdat.

Schimmel, A. (1998). *Sayıların gizemi*. M. Küpüşoğlu (Çev.). Kabcacı Yayınevi.

Schimmel, A. (2001). *İslamın mistik boyutları*. E. Kocabıyık (Çev.). Kabcacı Yayınevi.

Sinanoğlu, N. H. (1999). *Grek ve Romen mitolojisi*. Kaynak Yayınları.

Spuler, B. (1957). *İran Moğolları*. C. Köprülü (Çev.). TTK Basımevi

Sunar, C. (1975). *Melâmilik ve Bektaşîlik*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Teber, Ö. F. (2008). *Bektâşî Erkânnâmelerinde nezhebî unsurlar*. Aktif Yayınları.

Tezcan, M. (2007). Timur devrinde din-devlet ilişkileri ve Timur'un din adamlarına bakışı. *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu* A. Kara, Ö. İşbilir (Ed.). Doğu Kütüphanesi.

Tosun N. (2007). Timur ve Timurlular'ın tasavvuf ehli ile münasebetleri. *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*. A. Kara, Ö. İşbilir (Ed.). Doğu Kütüphanesi.

Tosun N. (2015). Nakşibendiyye. S. Ceyhan (Ed.). *Türkiye'de Tarikatlar*. İSAM Yayınları.

Usluer, F. (2009). *Hurufilik – ilk elden kaynaklarla doğuşundan itibaren*. Kabcacı Yayınevi.

Usluer, F. (2019b). İran düşünce tarihinde Hurufilik. ss. 133-154. *İran Düşünce Tarihi*, H. Uygur, A. Rexhepi (Ed.). İram Yayınları

Uyar, M. (2004). *Şii ulemânın otoritesinin temelleri*. Kaknüs Yayınları.

Verdâsebî, E. (1358 hş.). *Nemedpûşân*, İntişârât-ı İmâm.

Vernant, J. P. (2022). *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*. N. C. Serbest (Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yıldırım, R. (2020). *Aleviliğin doğuşu – Kızılbaş Sufiliğinin toplumsal ve siyasal temelleri (1300-1501)*. İletişim Yayınları.

Z. Oğlu Cihangir. (1931). *Şirvanşahlar yurdu – vaktile Albania, Arran ve Şirvan diye anılan “Kafkas Azerbaycanı”nın tarihçesidir*. Cumhuriyet Kitaphanesi.

3. MAKALELER

Ahmadi, A. (2020). İran'da Safevi Devletinin kurulmasına zemin hazırlayan yerel şii devletler. *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* (7), 62-72.

Akın, B. (2017). Alevilikte “ocak”: kavramsal çerçeveye ve tarihî arka plana yeni bir bakış. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, (17/2), 239-264.

Akın, B. (2020). Alevilikte “niyaz” kavramı ve niyaz merkezli ritüeller. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (22), 98-116.

Akın, B. (2021). Ashâb-ı Suffa'dan Kırklar Meclisi'ne: Yunus Emre'de “miraç” ve “semâ/semah”. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (27), 99-118.

Akın, B. Ersal, M. (2018). Dede Korkut Kitabı'nı Alevilik penceresinden okumak. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, (7/4), 2369-2408.

Aktaş, A. O.; Dede, M. Ç. (2013). Seyyid Ali Sultan Süreğinde cemler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (53), 385-396.

Altun, B. (2022). 91 soruda İmâmiyye kelamının özü: Şeyh Müfid'in en-Nüket fi Mukaddimâti'l-Usûl adlı eserinin tercümesi ve değerlendirmesi. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, (15/2), 606-638.

Aslan, M. (2021). Nazirelere göre divan şiirinde Nesîmî etkisi. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, (72), 95-131.

Avcu, A. (2013). Bir ötekileştirme aracı olarak İbaha: İsmâîlîlik örneği. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, (VI/2), 355-390.

Aydın, F. (2003). Sır dinlerinde kurtuluş. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8), 189-198.

Azar, B. (2005). Benzerlik ve farklılıklar ekseninde Alevî-Bektaşî inançları üzerine bir değerlendirme. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10:2), 81-87.

Bağlıoğlu, A. (2000). Abbasi Devleti'nin oluşum sürecinde Şîî hareketler. *Dinî Araştırmalar* (3), 81-96.

Baha Said, (1927). Bektaşiler-III. *Türk Yurdu*, (5/28), 305-341.

Bashir, S. (2000). "Enshrining divinity: The death and memorialization of Fazlallâh Astarâbâdî in Hurûfî thought". *The Muslim World*, (90, 3/4), 289-308.

Başaran, Erdoğan, R. (2021). Alevî yazılı metinlerinde Allah tasavvuru. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8/2), 1217-1237.

Binbaş, İ. E. (2013). The anatomy of a regicide attempt: Shâhrukh, Hurûfîs, and the Timurid intellectuals in 830/1426-27. *Journal of the Royal Asiatic Society*, (3). 1-38.

Bozkurt, B. (2018). Harf gizemi ve sembolizmi bağlamında İhvân-ı Safâ'da Hurufîliğin imkânı. *Turkish Studies*, (13/2), 275-293.

Corbin, H. (1984). Şiilikte velayet kavramı. S. Hizmetli (Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26/01), 717-726.

Coşan, E. (2011). Hacı Bektaş ve Makâlât'ının Arapça aslı hakkında. N. Yılmaz, İ. Taş. (Haz.). *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, (XLV72), 1-38.

Coşkun, D. (2019). XIV. yüzyıl Horasan'ında Şîî bir otorite: Şeyh Hasan Cevrî ve siyaset algısı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (90), 65-76.

Çelik, M. (1988). Sır dinleri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, (8), 213-225.

Çift, S. (2009). Bektâşî geleneğinde vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî. *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, (23), 257-279.

Çiftçi, Ş. (2014). 'Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır' hadisinin tahrir ve değerlendirmesi. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1/1), 1-20.

Daftary, F. (2000). Sectarian and national movements in Iran, Khurasan and Transoxania during Umayyad and early 'Abbasid times'. *The Institute of Ismaili Studies, Unesco Publishing*, (V. 4).

Eraslan, Y. (2022). Kelâm düşüncesinde antropomorfik Tanrı tasavvurları. *Kader*, (20/1), 134-159.

Fazlıoğlu, İ. (2017). İznik'te ne oldu? Osmanlı ilmî hayatının teşekkülü ve Dâvûd Kayserî. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (4/1), 1-68.

Fırlalı, E. R. (1981). Mesih ve Mehdi inancı üzerine (mezhepler tarihi açısından bir bakış). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25/1), 179-214.

Gölpınarlı, A. (1963). Hurûfîlik ve Fadl Allah'ın öldürülmesine düşülen üç tarih. *Şarkiyat Mecmuası*, (V), 15-22.

Gufrânî, A. (2015). Maverâünnehir'de Şiiliğin tarihi: Sâ mânîlerin çöküşünden Moğolların gelişine kadar (616-1219) [Târih-i Şîa der Mâverâünnehir: ez sokûti Sâ mânîyân tâ hamle-i Moğol (h. 389-616). *Şîa Şinâsî*, 1385/2006.] Ş. Ahmetoğlu (Çev.). *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 221-237.

Gümüş, M. Y. (2020). Nedîm'in şiirlerinde gece. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (10/20), 217-239.

Hâciyân pûr, H; Hakimpûr, E. (2013). Kârkerdhâ-yı İctimai-yi Tarikat-ı Nurbahşîyye ez Ağaz ta Asr-ı Safevî. *Pejuheşname-yi Tarih-i İctimai ve İktisad-i*, 25-46.

Hakyemez, C. (2008). Şîî İmâmiyye fikhının teşekkül süreci ve imamet. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7/13), 7-36.

Hızlı, M. (1987). Kuruluşundan Osmanlılara kadar medreseler. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, (2/2), 273-281.

Hodgson, M. G. S. (2011). Erken dönem Şîa'sı nasıl mezhebe dönüştü?. S. Korkmaz (Çev.). *İstem* (18), 289- 311.

İhsanoğlu, E. (2002). Osmanlı medrese geleneğinin doğuşu. *Bellekten*, (LXVI/54), 849-905.

İyiyol, F. (2013). Alevî-Bektaşî geleneğinde düvâzlar düvâzimamlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (27), 228-250.

İşılak, H. (2022). 11/17. asırda bir Şîî alimin tasavvuf, felsefe ve tıp hakkında fetvaları. *Turkish Journal of Shiite Studies*, (4/2), 173-200.

Kalyon, F. (2015). Nesîmî'nin, divanında ve diğer kaynaklarda rastlanmayan şiirleri. *Turkish Studies*, (10/16), 783-806.

Kaplan, D. (2003). Fuat Köprülü'ye göre Anadolu Aleviliği. *Marife*, (2), 143-163.

Karagözlü, A. R. Z. (1375/1996). Cümbüş-i Hurûfiyye der 'Aşr-ı Tîmûrî. *Âşinâ*, (VI/31), 11-15/67-74.

Kavak, A. (2019). Türkmenler ve Kürtler arasında Bektâşî geleneği ve başlıca temsilcileri: Irak örneği. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6/2), 261-277.

Kohlberg, E. (2004). 'İsna-Aşeriyye' teriminin ilk kullanışları. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, (2/1), 95-108.

Kohlberg, E. (1991). İmamiyye'den İsnâaşeriyye'ye. C. Hakyemez (Çev.). 6 Nisan 2023 tarihinde http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D03296/2005_3/2005_3_HAKYEMEZC.pdf adresinden erişildi.

Köksal, M. F. (2009). Seyyid Nesîmî'nin yayımlanmamış şiirleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (50), 77-135.

Köksal, M. F. (2013). Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde kullandığı vezin meselesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (66), 169-188.

Köksal, M. F. (2016). Cönklerde divan şiiri, divan şiirinde cönkler. *Millî Folklor*, (111), 28-40.

Köksal, M. F. (2018). Firdevsî'nin manzum Vilâyet-nâme'sinin Türkçenin Tarihsel Sözlüğü'ne katkıları. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, (16), 13-32.

Macit, M. (2000). Cihânşâh ve Türkçe şiirleri. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, bilig*, (13), 9-20.

Maden, F. (2015). Yeniçerilik-Bektaşilik ilişkileri ve yeniçeri isyanlarında Bektaşiler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. (73), 173-202.

Maden, F. (2022). İbn Mutahhar el-Hilli'nin İmâmiyye Şîası dışındaki mezheplere bakışı ('ötekileştirici dil' üzerine bazı mülâhazalar). *Turkish Journal of Shiite Studies*, (4/1), 70-98.

Musalı, N. (2017). Şeyh Safi Velâyetnâmesi: tahkiki ve transkripsiyonu. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (84), 13-193.

Norris, H. T. (1999). The Hurufî legacy of Fadlullah of Astarabad, *The heritage of Sufism II: The legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, 87-97.

Onat, H. (1997). Şiiliğin doğuşu meselesi (birinci hicrî asır). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (36/01), 79-117.

Özbilgin, Z. (2011). Alevilikte düşkünlük. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (60), 411-414.

Özdemir, M. (2020). Seyyid Nesîmî Dîvânı'nın kayda değer bir nüshası ve şairin neşredilmemiş Türkçe şiirleri. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (24), 439-504.

Özcan, A. T. (2013). Macaristanlı Georgius'a göre XV. yüzyıl Türkiye'sindeki heterodoks kesim. *Diyalog*, (2), 110-120.

Sinanoğlu, A. (2005). İslâm düşüncesinde benzetmecî grupların Allah tasavvurları. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5/1), 67-89.

Sohrabiabad, H. (2018). Akkoyunluların mezhepsel eğilimleri üzerine bir değerlendirme. *Forschungszeitschrift über das Alevitentum und das Bektaschitentum*, (18), 203-223.

Sohrabiabad, H; Akın B. (2019). Tarihi bulgular ve Hakîki'nin bilinmeyen şiirlerinden hareketle Karakoyunluların mezhebi eğilimleri üzerine yeni tespit ve görüşler. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, (19), 179-224.

Şahin, H. (2012). Şia düşüncesinde ezanın yapısı ve geçirdiği değişimlerin dini temeli. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, (V/1), 35-65.

Tan, M. (2012). Tarihsel süreçte İsmaililik ve yaşadığı faklılaşmalar. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17/2), 111-145.

Topuzkanamış, E. (2010). Bir Bektaşî Erkânnamesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (55), 421-436.

Tucker, W. F. (1982). Asiler ve gnostikler: el-Muğire İbn Sa'id ve Muğiriyye. E. R. Fığlalı (Çev.). *İslâm İlimleri Enstitüsü*, (5), 203-216.

Usluer, F. (2009b). Nesîmî şiirlerinin şerhlerinde yapılan yanlışlar. *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, (4/2), 1072-1092.

Usluer, F. (2010). Hurûfilikte on iki imam. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* (5/1), 1362-1389.

Usluer, F. (2011). Hurufilikte rüya tabirleri. *Millî Folklor*, (23/90), 134-145.

Usluer, F. (2019c). Divan şairleri ve Hurûfilik. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, (23/1), 80-104.

Usluer, F. (2022). Gurgan Lehçesi metinleri ve çevirileri. *Ankara Üniversitesi DTCF Türkoloji Dergisi*, (26/1), 147-186.

Usluer, F. (2023). Olmasa mektubun... Fazlullah'ın torununun Şahruh döneminde yaşadıkları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (105), 1-37.

Üçer, C. (2005). Geleneksel Alevîlikte ibadet hayatı ve Alevîlerin temel İslâmî ibadetlere yaklaşımları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (5/3), 161-189 .

Üçer, C. (2010). Alevî telakkîde Hz. Muhammed" C.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XIV/1), 321-343.

Varol, M. (2016). Kâşifü'l-esrâr'ın izinde: Harputlu Hoca İshak'ın İzâhü'l-esrâr adlı bilinmeyen bir risalesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (78), 35-80.

Yaman, A. (2011). Alevilikte ocak kavramı: anlam ve tarihsel arka plan. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (60), 43-64.

Yıldırım, R. (2010). Bektaşî kime derler?: “Bektaşî” kavramının kapsamı ve sınırları üzerine tarihsel bir analiz denemesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (55), 23-58.

Yıldırım, R. (2011). Abdallar, Akıncılar, Bektaşilik ve ehl-i beyt sevgisi: Yemînî'nin muhiti ve meşrebi üzerine notlar. *Bellekten*, (75), 51-86.

Yılmaz, E. (2021). Alevi tarihyazımı üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (99), 245-266.

Yurtalan, B. (2016). Mezhepler tarihinde anonim fikirler sorunu. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, (9/2), 315-327.

4. TEZLER

Anay, H. (1994). *Celâleddin Devvanî hayatı, eserleri, ahlâk ve siyaset düşüncesi* [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.

Arsan, O. (2021). *Girîdî Resmî Ali Baba'nın Uyûnu'l-Hidayesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Nevşehir Hacı Bektaş Velî Üniversitesi.

Artam-Erdoğan, G. (2001). *Recherches sur le mouvement hurufî dans l'Empire ottoman d'après les sources turques et persanes (XIV-XVIe siècles)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Université de Provence Aix-Marseille I.

Artan, M. (2022). *Türk-İslam düşüncesinde Mehdilik: Osmanlı Devleti'nde Şahkulu örneği* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Nevşehir Hacı Bektaş Velî Üniversitesi.

Ballı, H. H. (2010). *Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi.

Bulut, K (2011). *Alevilikte Tanrı anlayışı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi.

Cansever, S. (2005). *Eğribozlu Mehmed Emin Sırrî hayatı eserleri, Dîvânının edisyon kritik metni ve değerlendirmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.

Çelik, A. (2022). *İslam Mezhepleri'ndeki Hurûfî öğeler ve Hurûfîliğin Anadolu'da yayılması* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Fırat Üniversitesi.

Çelik, M. (2019). *Kütahya Belediyesi Mustafa Yeşil Kütüphanesi 24227 numaralı şiir mecmuası: Sefînetü'l Esrâr (inceleme-metin)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. T.C. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi.

Demir, S. (2016). *Ali Rıza Öge'nin Bektaşî şiirleri üzerinde inceleme ve metin aktarımı (701-926.sayfalar)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi.

Gençtürk, C. (2020). *Büveyhîler'in İran hâkimiyeti* [Yayımlanmamış doktora tezi]. T.C. Atatürk Üniversitesi.

Gökçek, G. (2019). *İttihat ve Terakki'nin Alevi-Bektaşî politikaları* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.

Karahüseyin, S. (2017). *Alevî-Bektaşîlikte hurufîliğin etkisi (Alevî-Bektaşî klasik metinler örneği)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi.

Korkmaz, S. (2003). *Tarihi süreç içerisinde Sebeiyye* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Üniversitesi.

Özgökmen, M. (2009). *Türk İslâm Edebiyatında İlâhiler, Nefesler ve Devriyeler* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi.

Samancı, M. (2019). *Fuzûlî'nin anlam dünyası: anahtar kelimeler ve kavramlar sözlüğü* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. T. C. Marmara Üniversitesi.

Şahin, Ç. (2015). *Hukuki çoğulluk bağlamında Alevi hukuku* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.

Şahin, H. (2001). *Osmanlı Devletinin kuruluş döneminde abdalân-ı rum (1300-1400)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Sakarya Üniversitesi.

Şahin, H. (2008). *İlhanlılar döneminde Şiilik* [Yayımlanmış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.

Şengül, S. (2023). II. Mehmed'in ilk saltanatı döneminde (1444-1446) gerçekleşen Hurufilik kovuşturması ve Edirne Vakası meselesi. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, (27), 131-152.

Üstündağ, M. (2016). *Orta çağ İran tarihinde yerel bir hanedan: Muzafferiler* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

Yakar, S. (2011). *Alevilikte Hak, Mumammed, Ali İnancı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.

Yakışır, A. (2016). *Mehmed Ali Hilmi Dede Baba'nın Dîvânı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Bingöl Üniversitesi.

Yardak, H. (2015). *Şia'da sahih hadis* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi.

Yavuz, C. (2013). *Alevi-Bektaşî geleneğindeki düvazımlar üzerine bir araştırma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Balıkesir Üniversitesi.

Yılmaz, B. (2002). *Celayirliler kabile-devlet* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.

Yoncalık, Y. (2019). *Tabsiratü'l-Avâm adlı eserde Şîî fırkalar ile ilgili görüşler* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi.

5. ANSİKLOPEDİ VE SÖZLÜK MADDELERİ

Aigle, D. (2015). Sarbedârs. *Encyclopædia Iranica*. online edition.

Akın, B. (2020b). Kalender Abdal. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

Akın, B. (2020c). Sadık Baba, Hüseyin. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

Akın, B. (2020d). Vaktidolu/Adil Ali, Adil Ali Atalay. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

Akın, B. Aksoyak, İ. H. (2020). Hayderî. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

Algar, H. (2011). Astarâbâdî, Fazlallâh. *Encyclopædia Iranica* (Vol. II, Fasc. 8) (pp. 841-844).

Algar, H. (2012). Horufism. *Encyclopædia Iranica* (Vol. XII, Fasc. 5) (pp. 483-490).

Aral, A. E. (2020). Âşıkî Mehmed. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

Çakır, E. (2020). Nemâyî. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

Çakır, E. (2020b). Sırrî, Mehmed Eğribozlu. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

Duman, M. (2020). Fehmî Baba. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

Durmuş, T. (2020). Hayretî. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

Erkal, A. (2020). Erbâbi, Hüseyin Farkî Efendi. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

- Erol, M. Ünal, M (2020). Azbî Baba. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- Gilbert, R. A. (2023). Occultism. *Encyclopaedia Britannica*.
- Gölpınarlı, A. (1964). Nesîmî, *MEB İslâm Ansiklopedisi* (C. 9.) (ss. 206-207). İstanbul.
- Guthrie, S. E. (2008). Anthropomorphism. *Encyclopedia Britannica*.
- Gümüş, İ. (2020). Şekip, Şekip Şahadoğru. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- Gündüz, Ş. (2022). Gnostisizm. *TÜBİTAK Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. (C. 2). (ss. 94).
- Karagözlü, V. (2020). Selanikî Mu'ammâyî. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- Karagözlü, V. (2020b). Hayâlî Bey. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- Köksal, M. F. (2020). Temennâyî. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- Köprülü, F. (1947). Fuzûlî. *İslâm Ansiklopedisi*. (C. 4) (ss. 686-699). Millî Eğitim Basımevi.
- Kubbealtı Akademisi Sanat ve Kültür Vakfı. Hurşid. *Kubbealtı Lügatı*.
- Kubbealtı Akademisi Sanat ve Kültür Vakfı. Tal'at. *Kubbealtı Lügatı*.
- Luft, P. (2012). *Musha'sha'*. *Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*.
- Öztoprak, N. (2020). Rûhî, Bağdatlı. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica (2023a). Kabbala. *Encyclopaedia Britannica*.
- The Editors of Encyclopaedia (2023b). Muḥammad ibn Falāḥ. *Encyclopedia Britannica*.

Türk Dil Kurumu. Didar. *Güncel Türkçe Sözlük*.

Türk Dil Kurumu. Suret. *Güncel Türkçe Sözlük*.

Usluer, F. (2020). Virânî. *AYÜ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.

TDV İslâm Ansiklopedisi

A. Naci Tokmak, *Edebiyat (İran Maddesi içinde)*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 416-424.

Abdullah Kartal, *Sekr*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 36, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 241-244.

Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 2, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 368-369.

Ahmet Yaşar Ocak, *Balım Sultan*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 5, İstanbul: TDV Yayınları, 1992b, 17-18.

Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşilik*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 5, İstanbul: TDV Yayınları, 1992c, 373-379.

Ahmet Yaşar Ocak, *Hacı Bektâş-ı Velî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 14, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 455-458.

Ali Durusoy, Mahmut Kaya, *Vücûd*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 43, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 139-140.

Avni İlhan, *Bâtıniyye*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 5, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 190-194.

Aydın Kirman, *Yemîni*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 43, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 420-421.

Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuk*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 43, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 423-427.

Ekrem Demirli, *Vahdet-i Vücûd*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 42, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 431-435.

Ekrem Sarıkcıoğlu, *Mehdî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 28, İstanbul: TDV Yayınları, 2003, 371-374.

Erdoğan Merçil, *Büveyhîler*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 6, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 496-500.

Ethem Ruhi Fırlalı, *Abdullah b. Sebe*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 133-134

Habdülhamid Birışık, *es-seb'u'l-Mesânî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 36, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 261-262.

Hakkı Dursun Yıldız, *Ebû Müslim-i Horasânî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 10, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 197-199.

Hamid Algar, *Ehl-i Hak*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 18, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 513-515.

Hamid Algar, *Necmeddîn-i Kübrâ*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 500-506.

Hüsamettin Aksu, *Câvidânnâme*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 7, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 178.

Hüsamettin Aksu, *Hurûfîlik*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 408-412.

İbrahim Hakkı Aydın, *Kenz-i Mahfî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 25, İstanbul: TDV Yayınları, 2022, 258-259.

İlhan Kutluer, *Sühreverdî, Maktûl*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 36-40.

İlyas Üzüm, *Nusayrîlik*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 33, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 270-274.

M. Yaşar Kandemir, *Ebû Hüreyre*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 10, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 160-167.

M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, *Hurûf-ı Mukattaa*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 401-408.

Mahmut Kaya, *Fârâbî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 12, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 145-162.

Mahmut Kaya, *İşrâkıyye*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 23, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 438-439.

Mahmut Kaya, *Sudûr*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 37, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 467-468.

Mazlum Uyar, *İbn Fehd, Cemâleddin*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 19, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 484-485.

Mehmet Bayrakdar, *Dâvûd-i Kayserî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 9, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 32-35.

Mehmet Emin Bozhüyük, *Hurûf*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 397-401.

Metin Yurdagür, *Ahbâriyye*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 490-491.

Metin Yurdagür, *Cefr*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 7, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 215-218.

Mustafa Öz, *Gâliyye*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 13, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 333-337.

Mustafa Öz, *Hişâm b. Hakem*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 153-154.

Mustafa Öz, *İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 19, İstanbul: TDV Yayınları, 19969, 345-348.

Mustafa Öz, *Keysâniyye*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 25, İstanbul: TDV Yayınları, 2022, 362-363.

Mustafa Öz, *Küleynî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 26, İstanbul: TDV Yayınları, 2002, 538-539.

Mustafa Öz, *Muhammed b. Hanefiyye*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 30, İstanbul: TDV Yayınları, 2022, 534-536.

Mustafa Öz, *Râfiziler*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 34, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 396-397.

Mustafa Öz, *Usûliyye*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 42, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 214-215.

Muzaffer Ürekli, *Celâyirliler*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 7, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 264-265.

Necdet Tosun, *Hurûfîlik*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 33, İstanbul: TDV Yayınları, 2007b, 248-249.

Nurettin Albayrak, *Virânî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 43, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 109-110.

Osman Çetin, *Horasan*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 234-241.

Osman Gazi Özgüdenli, *Mar'aşîler*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 28, İstanbul: TDV Yayınları, 20073, 37-38.

Osman Gazi Özgüdenli, *Müşa'şalar*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 155-156.

Osman Gazi Özgüdenli, *Olcaytu Han*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 33, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 345-347.

Ömer Faruk Harman, *Yahudilik*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 43, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 187-232.

Reşat Öngören, *Sa'deddîn-i Hammûye*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 389-391.

Salih Çift, *Mir'âtü'l-Makāsıd*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 30, İstanbul: TDV Yayınları, 2020, 147-148.

Semih Ceyhan, *Tecellî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 40, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 243-245.

Süleyman Uludağ, *Ahsen-i Takvîm*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 2, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 178.

Süleyman Uludağ, *Âlem*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 2, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 360-361.

Süleyman Uludağ, *Devir*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 9, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 231-232.

Süleyman Uludağ, *Mârifet*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 28, İstanbul: TDV Yayınları, 2003, 54-56.

Şerafettin Gölcük, *Beyân b. Sem'ân*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 6, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 28-29.

Yusuf Şevki Yavuz, *Levh-i Mahfûz*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 27, İstanbul: TDV Yayınları, 2003, 151.

Yusuf Şevki Yavuz, *Te'vil*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 41, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 28-31.

Yusuf Şevki Yavuz, *Vecih*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt42, İstanbul: TDV Yayınları, 2012b, 585-586.

Yusuf Şevki Yavuz, *Mehdî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 28, İstanbul: TDV Yayınları, 2003b, 371-374.

6. İNTERNET KAYNAKLARI

Usluer, F. (t.y.). Hurufiler Şii midir? 7 Haziran 2023 tarihinde <http://fatihusluer.com/hurufiler-sii-midir/> adresinden erişildi.

Usluer, F. (t.y.). Hurufilik tarihi. 17 Temmuz 2023 tarihinde <https://fatihusluer.com/hurufilik-tarihi/> adresinden erişildi.

<https://hbvenstitu.nevsehir.edu.tr/tr/yedi-ulu-ozan>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/savt>

7. GÖRSEL MEDYA

TVNET Televizyonu. (2019, Ağustos 5). *Akademik kibir nedir? | Fatih Usluer | Türk Kahvesi* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=d5tTeWxYlr4&t=3s>

Medyascope. (2023, Nisan 17). *Prof. Dr. Fatih Usluer ile "Hurufilik"* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ctyeZsaEgmE>

EKLER



Fotoğraf: İnsan yüzünün harflerle resmedildiği tablo: Hacı Bektaş Veli Dergâhı